مبادئ الفلسفة الإسلامية

عبد الجبّار الرفاعي

الجزء الثاني



دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٠١/٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

المرحلة السادسة

في المقولات العشر

وهي الأجناس العالية التي اليها تنتهي انواع الماهيات

الفصل الأول
تعريف الجوهر والعرض ـ عدد المقولات

معنى المقولات:

المفاهيم والمعاني والصور الموجودة في ذهن الانسان، تنقسم الى قسمين: معاني جزئية ومعاني كلية، والمعاني الكلية خاصة هي التي نسميها بالمعقولات، أمّا المعاني الجزئية فلا نصطلح عليها بالمعقولات، فالمعقولات هي الصور الكلية الموجودة في الذهن. والمعاني الجزئية الموجودة في الذهن تنقسم الى معاني محسوسة، ومعاني متخيلة، ومعاني موهومة، أما المعاني الكليّة فهي تنقسم الى: معقولات أولية، ومعقولات ثانية.

ولكي تتبين هذه المسألة، نشير اشارة اجمالية الى مسألة الإدراك، إذ يفسّر الفلاسفة الإدراك على الوجه الآتي، عندما يواجه الانسان أي شيء في الواقع الخارجي يدرك هذا الشيء عبر حواسه، فأنت عندما ترى هذا الكتاب تحصل لديك صورة له بواسطة حاسة البصر، وحينئذ يحصل لديك ارتباط واتصال بالكتاب، من خلال هذه الحاسة، وتوجد هذه الصورة في القوة الحاسّة، أو في المدارك الحسيّة، ولهذا نقول: ان الكتاب الذي تراه أمامك هو صورة محسوسة.

وتأتي بعد هذه المرحلة من الإدراك مرحلة أخرى، وفي هذه المرحلة تعمل قوّة أخرى تسمى قوة الخيال، أي قوّة الحافظة، وهذه القوة تلي قوة الحس، بمعنى انها تكون فوقها في مرتبة، وفي درجة أعلى منها.

وقوّة الخيال تمارس عملاً على الصورة الموجودة في القوة الحاسة، وهذا العمل يطابق العمل الذي قامت به القوة الحاسة على الوجود العيني، فإن القوة الحاسّة التقطت هذه الصورة من الوجود العيني الخارجي، بينما قوة الخيال

تأخذ هذه الصورة من القوة الحاسة، أي أنه في القوة الحاسة تحصل صورة عند الاحساس وهي الصورة الحسيّة، بينما قوة الخيال تخلق صورة تناسبها من تلك الصورة الحسيّة، وهذه الصورة هي الصورة الخيالية.

وهنا ينبغي أن ننتبه الى أن الصورة الموجودة في القوة الحاسّة غير الصورة الموجودة في القوة الخيالية، أي أن القوة الحاسّة تحتفظ بصورة مناسبة لها، بينما قوّة الخيال تصطنع صورة غير تلك الصورة، وتكون هذه الصورة موجودة في وعاء خاص في قوة الخيال.

أما في المرحلة الثالثة، فتكون قوّة الإدراك أرقى وأسمى من القوة الحاسة والقوة الخيالية، والقوة الثالثة يكون عملها بالنسبة الى القوة الخيالية وكأنه عمل القوة الخيالية بالنسبة الى القوة الحاسة، فالقوة الخيالية تأخذ الصورة عن القوة الحسيّة، كذلك القوة الثالثة تأخذ الصورة عن القوة الخيالية وتحتفظ بها لديها، وهذه الصورة تتطابق وتتناسب مع القوة الثالثة، وحينئذ تكون هذه الصورة صورة كلية، وهذه القوة نعبّر عنها بالقوة العقلية، أي ان المرتبة العقلية هي المرتبة الثالثة، بينما المرتبة الاولى هي المرتبة الحسية، والثانية هي المرتبة الخيالية، ولهذا تكون المدركات المحسوسة والمتخيلة مدركات جزئية، بينما المدركات والمعاني المعقولة تكون مدركات كلية.

كيفية توالد المعقولات في الذهن:

يوجد اتجاهان في تفسير هذه المدركات الكلية، اتجاه يذكره نصير الدين الطوسي وابن سينا، حيثُ يذهب هذا الرأي الى أن العقل يقوم بعملية تجريد، أي العقل يحاول أن يجرّد الصورة الحسيّة، فيُبعد مابه الامتياز ويحتفظ بما به الاشتراك، ينفي مابه الامتياز ويبقي مابه الاشتراك، أي يجرد هذه الصورة، فحينئذ يحصل العقل على الكلي من الجزئي.

بينما ذهب صدر المتألهين الى اتجاه آخر يرى أن الصورة الحسيّة تبقى محفوظة في القوة الحاسة، والصورة الخيالية تبقى محفوظة في القوة الخياليّة، فيما القوة العاقلة تخترع وتصطنع صورة تناسب مرتبة القوة العاقلة، وهذه هي الصورة العقلية، أي ان الصورة ترتقي وتتطور وتتعالى في القوى النفسية، الصورة الحسيّة تتعالى الى صورة خيالية، والصورة الخيالية تتعالى الى صورة عقلية، بنوع من التطور، وان كانت كل صورة تلبث في وعائها الخاص.

إذاً الصورة الحسيّة والخيالية هي صورة جزئية، بينما الصورة العقلية صورة كلية.

أقسام المعقولات:

المعقولات الموجودة في الذهن تنقسم الى قسمين: معقولات أوليّة، ومعقولات ثانية. والمعقولات الثانية تنقسم الى قسمين: معقولات ثانية فلسفية، ومعقولات ثانية منطقية، والمقصود بالمعقولات الأولية، هي الصور الكلية أي المعاني الكلية المباشرة للاشياء في الذهن، أو قل هي ماهيّات الأشياء، أو قل هي المقولات العشر التي سوف ندرسها هنا.

إذاً فالمقولات تعني المعقولات الأولية، وتعني الماهيّات، وهي المعاني الكلية التي يتلقاها الذهن مباشرة من الواقع، كمعنى الكتاب الكلي الموجود في الذهن، ومعنى البياض الكلي، ومعنى التراب الكلي، ومعنى الورقة الكلي... الخ.

أمّا المعقولات الثانية، فهي صفات وأحوال للمعقولات الأولية، وهي تارة تكون فلسفية وأخرى منطقية، والفلسفية هي مانقرؤه في الفلسفة، كالإمكان والضرورة والوجوب، والامتناع، والعلة والمعلول، وغير ذلك. بينما المعقولات الثانية المنطقية هي مانقرؤه في المنطق، كالكلي والجزئي، والمحمول والموضوع، وغير ذلك.

والمعقولات الثانية الفلسفية يكون الاتصاف بها بالخارج وعروضها في الذهن، بينما المعقولات الثانية المنطقية الاتصاف بها في الذهن وعروضها في الذهن ايضاً.

الفرق بين المعقولات الأولية والمعقولات الثانية:

توجد فروق أساسية بين القسمين من المعقولات، فالمعقولات الاولية: هي المعاني الكلية للاشياء التي يتلقاها الذهن مباشرة من الخارج، بينما المعقولات الثانية هي مجموعة أوصاف وأحوال ذهنية للمعقولات الأولية، ولذلك نقول: إن المعقولات الثانية منتزعة من المعقولات الأولية، ومعنى كونها مجموعة أوصاف وأحوال للمعقولات الاولية يمكن تصويره بالمثال الآتي، فلو لاحظنا مفهوم الكتاب الكلي فهو معقول أولي، أي ماهيّة الكتاب في الذهن معقول أولي، ولكن اتصاف الكتاب بكونه كلياً ـ مفهوم الكتاب في الذهن كلي وليس جزئيا ـ فهذه الكلية أي مفهومها أو وصفها معقول ثانٍ، وصف الامر الفلاني بأنه علة معقولٌ ثانٍ. مثلاً النار علة للغليان، فاتصاف النار بكونها علة والغليان معلولاً، هذا نفسه معقول ثانٍ لا أولي، ولهذا يقال: المعقولات الثانية لم تؤخذ من الخارج، بينما المعقولات الأولية مأخوذة من الخارج مباشرة، وكلاهما مفاهيم كلية.

فالمعقولات الاولية عبارة عن المفاهيم أو المعقولات التي يتلقاها الذهن مباشرة من الخارج، بينما المعقولات الثانية أوصاف وأحوال ذهنية للمعقولات الاولية، وهذا ينطبق على المعقولات الثانية المنطقية، لأن عروضها في الذهن والاتصاف بها في الذهن.

كما ان المعقولات الثانية لامصداقَ مستقلاً لها في الخارج، أي أنها غير موجودة في الخارج بوجود منحاز مستقل، بخلاف المعقولات الاولية، فمفهوم الكتاب الكلي فان له مصداق في الخارج، بينما المعقولات الثانية لامصداق لها في

الخارج ،فالمعقولات الثانية منتزعة من المعقولات الاولية، بينما المعقولات الاولية منتزعة ومأخوذة من الخارج مباشرة.

وهنا نذكر مثالاً للمعقولات الثانية المنطقية، كما نذكر مثالاً للمعقولات الثانية الفلسفية. فمثلاً الكلي والجزئي من المعقولات المنطقية، مفهوم الكتاب يتصف في الذهن بأنه كلي، والكلية هي قابلية المفهوم على أن ينطبق على مصاديق كثيرة ولو بالفرض، وهذه القابلية حالة من الحالات التي يتصف بها مفهوم الكتاب في الذهن؛ فالاتصاف بالكلية يكون في الذهن، كما أن عروضها يكون على المفهوم الذهني، كمفهوم الكتاب الذهني. والجزئية كذلك ايضاً. وإن كنا نقول أحياناً لشيء بأنه جزئي أو متشخص، لكن الجزئي غير المتشخص، التشخص يساوق الوجود، فالتشخص عين الخارج، أما الجزئي بالمصطلح المنطقي فهو صفة للمفهوم مقابل صفة الكلي، أي ان المفهوم الذي لايقبل الانطباق على كثيرين هو الجزئي، ولهذا نقول: أن الجزئية من أحوال المفهوم الذهني، وليست من احوال الامر الخارجي المتشخص.

فالجزئية والكلية هي معقولات ثانية منطقية، أي أن الاتصاف بها في الذهن، وعروضها في الذهن ايضاً. كذلك الكليات الخمس، الجنس، والنوع، والفصل، والعرض العام، والخاصة، كلها من المعقولات الثانية المنطقية.

وللمعقولات الثانية، سواء كانت منطقية أو فلسفية، دور اساسي في المعرفة البشرية.

أما المعقولات الثانية الفلسفية، فالاتصاف بها يكون في الخارج، ولكن عروضها يكون في الذهن. ومعنى ذلك أن ماهو موجود في الخارج تارة يكون وجوده مستقلاً، كوجود الكتاب، الحجر، الانسان، ومرّة لايكون وجود الشيء الخارجي مستقلاً مثل لون هذا الكتاب، أو الحرارة بالنسبة للماء، فالحرارة

ليست موجودة بشكل مستقل، لكن الحرارة موجودة في الخارج، وهي ليست عين الماء الحار، وإن كانت الحرارة ليست منفصلة عن الماء، فإذاً هي موجودة، ولكن وجودها وجود عرضي، فهي حالة عارضة للماء، وهذه الحالة منضمة الى الماء، فعندما يكون الماء حاراً، يكون للماء وجود، وللحرارة وجود، لكن الفرق بين الوجودين هو أن وجود الماء مستقل وقائم بنفسه، بينما وجود الحرارة يكون عارضاً على الماء وغير منفصل عنه، وإن كانت الحرارة موجودة في الخارج.

وليس وجود المعقولات الثانية الفلسفية في الخارج كوجود الحجر، الذي هو وجود مستقل، ولا كوجود الحرارة التي هي حالة في الماء، وانما هي موجودة بوجود منشأ انتزاعها.

ومن امثلة المعقولات الثانية الفلسفية هي الماهيّة، لكن ليس بمعنى المقولات العشر، بل بمعنى مفهوم الماهيّة، الذي هو مفهوم عام ينطبق على كل المقولات العشر، فالماهيّة معقولاً ثانياً غير الماهية معقولاً أولياً، الماهيّة معقولاً أولياً هي المقولات العشر، بينما الماهيّة معقولاً ثانياً بمعنى ماهو منتزع من هذه المقولات العشر، أي الكلي الذي ينطبق عليها.

وهنا يكون مفهوم الماهيّة كمفهوم العلية والمعلولية، والإمكان، والضرورة، فهذه كلهامعقولات ثانية فلسفية، لاوجودَ مستقلاً لها في الخارج كوجود الحجر، كما ان وجودها ليس كوجود الحرارة بالنسبة للماء، لكن مع ذلك تتصف الاشياء بها في الخارج، فاتصاف النار بأنها علة للغليان، هذه الصفة موجودة في الخارج، ولكن صفة العليّة هذه ليس لها وجود غير وجود النار، أي النار كما هي مصداق لماهية النار كذلك هي مصداق لمفهوم العلة، ولذلك يكون مفهوم العلة، مفهوماً ثانياً فلسفياً، مفهوماً انتزاعياً، الاتصاف به في الخارج، بينما عروضه يكون في الذهن، وعلى هذا الاساس تختلف المعقولات الفلسفية عن المعقولات المنطقية.

المقولة:

معنى المقولة هو المحمولة، فالمقولات تعني المحمولات. وانما تطلق على المحمول مقولة لأن (المحمول في القضية مقولاً على الموضوع، وجمعها مقولات، وهي الأجناس العالية، التي تحيط بجميع الموجودات «في عالم الامكان»، أو المحمولات الاساسية التي يمكن اسنادها الى كل موضوع. وعددها عند أرسطو عشرة... والمقولات عند «كانت» هي التصورات الكلية الأساسية التي يتضمنها العقل المحض، وهي صور قبلية للمعرفة، تستنبط من طبيعة الحكم في مختلف صوره، وتمثل الجوانب الأساسية للتفكير النظري أو الاستدلالي، وهي: ١ـ الكم، ٢ـ والكيف، ٣ـ والاضافة، ٤ـ والجهة، ولكل واحدة من هذه المقولات الأربع ثلاثة أقسام، بحيث تكون مجموعها ١٢ مقولة).[١]

الجوهر والعرض:

تنقسم الماهية انقساماً أولياً الى قسمين، كما تنقسم الكلمة انقساماً أولياً الى: اسم وفعل وحرف، ثم بعد هذا الانقسام الأولي، ينقسم الفعل الى: ماضٍ ومضارع وأمر، فهذا انقسام ثانٍ.

وهنا نقول أيضاً الماهيّة تنقسم انقساماً أولياً الى: جوهر وعرض، وهذا الانقسام هو للماهيّة بمعنى المعقول الثاني لا المعقول الاول. ومايندرج تحت هذه الماهيّة هو المعقولات الأولية، أي الجوهر والاعراض التسعة.

تعريف الجوهر:

المقصود بالجوهر، هو الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لافي موضوع، كالكتاب يوجد في الخارج مستقلاً أي قائماً بنفسه، وجوده غير وجود

---

(١) جميل صليبا. المعجم الفلسفي، ج ٢: ص ٤١٠ ـ ٤١١.

الحرارة للماء، أو البياض للورقة، فالحرارة موجودة بغيرها، بينما الكتاب موجود بنفسه.

قد يقال: بعض الجواهر موجودة في الخارج ولكن لابنفسها، بل موجودة في موضوع، من قبيل الصورة الجسمية الموجودة في المادة، فهي موجودة في موضوع، فلا ينطبق عليها تعريف الجوهر. ولهذا ذكروا قيداً، فقالوا: إن الموجود في موضوع له نوعان، تارة يكون موجوداً في موضوع، وهذا الموضوع مستغنٍ عنه، كالحرارة الموجودة في الماء، ولكن الماء مستغنٍ عن الحرارة، فلو جردنا الماء عن الحرارة لبقيَ الماء، كذلك البياض فانه موجود في الورقة، وهي مستغنية عن البياض، إذْ لو جردنا الورقة من البياض لبقيت الورقة، فهذا نوع من الوجود في موضوع، وفيه يكون الموضوع مستغنياً عنه.

واخرى يكون الموجود في الموضوع غير مستغنٍ عنه الموضوع، أي لو لم يوجد الحال لم يوجد المحلّ فعلياً، كالصورة الجسمية، التي تفيد فعلية الجسم في الامتدادات الثلاثة، فالجسم له فعليات متعددة، أحدها أنه ممتد في الابعاد الثلاثة، الطول، العرض، العمق، والتي منها يتشكل الحجم، إذاً فالصورة الجسمية تفيد فعلية الجسم في الابعاد الثلاثة، وهذه الصورة موجودة في موضوع، وموضوعها هو المادة، ولكن المادة غير مستغنية عن الصورة، لأن الصورة هي التي تحقق الفعلية، إذ لولا الصورة لما تحقق ارتفاع أو طول أو عرض، وبهذا القيد الجديد ينطبق تعريف الجوهر على الصورة، فنقول: الصورة مع أنها موجودة في موضوع، موجودة في المادة، ولكن هذا الموضوع غير مستغنٍ عنها، لأن المادة غير مستغنية في وجودها عن الصورة، باعتبار أن الصورة هي التي تفيد فعلية المادة، والصورة الجسمية هي التي تفيد فعليّة الجسم في الامتدادات الثلاثة.

ولهذا قُيد التعريف بهذا القيد، فقيل: إن ماهية الجوهر إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها في وجوده.

تعريف العرض:

العرض هو الموجود في موضوع، لكن ليس كل ماوجد في موضوع هو عرض، بل العرض هو ماوجد في موضوع وكان الموضوع مستغنياً عنه، كالحرارة الموجودة في الماء، والماء مستغن عنها، والبياض الموجود في الورقة، والورقة مستغنية عن البياض. ولهذا نقول: الماهيّة إذا وجدت في الخارج، ووجدت في موضوع، وكان هذا الموضوع مستغنياً عنها، كانت هذه الماهيّة هي العرض.

الدليل على وجود الجوهر والعرض:

وجود الجوهر والعرض بديهي، لأن الاعراض لاشك في وجودها، والفلاسفة كلهم آمنوا بوجودها، لكن منهم من أنكر الجوهر، كالفلاسفة الماديين، والمصنف يقول إن من ينكر الجوهر لابد أن يقول بجوهرية الاعراض، لأن الجوهر هو عبارة عن المحور الذي تلتقي به هذه الاعراض، فلو لاحظت التفاحة، فان لها لوناً، وهو عرض، ولها طعم، وهو ايضاً عرض، ولها وزن، وهو كذلك عرض... الخ، فهذه الأعراض بمجموعها تلتقي بمحور واحد هو التفاحة، وهو الجوهر، أي لو ذهب لون التفاحة تبقى تفاحة، كذلك لو ذهب طعمها، أو وزنها تغيّر، أو رائحتها تغيّرت، فإنها تبقى تفاحة، فبقاؤها يعني بقاء جوهرها، وانعدامها يعني انعدام جوهرها، فالذي ينفي الجوهر لابد أن يقول بجوهرية الأعراض، أي أنه يذهب الى ان حقيقة التفاحة في اعراضها، وبالتالي حتى من ينفي وجود الجوهر لابد أن يقول بوجود حقيقة للاشياء، وهذه الحقيقة هي الجوهر، وان لم يسمه هو بهذا الإسم فإنه حيث أنكر الجوهر يجب أن يلتزم بأن الأعراض لا تحتاج الى موضوع، فهي جواهر.

المقولات لا أجناس فوقها:

الجوهـر والعـرض هـي مقـولات وأجنـاس عاليـة، أي أن هـذه الاجنـاس لا أجناس فوقها، وإلاّ لو قلنا بوجود أجناس فوقها، فذلك يعني أن هـذه الاجنـاس لابُدّ أن تكون مركبة، أي يكون الجوهر مركباً من جنس ومن فصل، وحينئذٍ لابد أن تكون الاجناس التي فوقها مركبة ايضاً، وهكذا الى ما لانهاية، فيتسلسل، والتسلسل محال.

الفرق بين الجوهر والعرض:

هناك فرق بين الجوهر والعرض، وهو أن مفهوم الجوهر مفهوم ماهوي، أي معقول أولي، لأنه أحد المقولات العشر، بينما مفهوم العرض مفهوم فلسفي، أي معقول ثانٍ فلسفي، لأنه ليس واحداً من المقولات العشر، بل هو مفهوم أو عرض عام ينطبق على مقولات العرض التسع، ومثله كمثل مفهوم الماهية، فهو مفهوم ثانٍ فلسفي، أي معقول ثانٍ فلسفي، ينطبق على الجوهر والعرض، كذلك مفهوم العرض، هو معقول ثانٍ فلسفي، ينطبق على مقولات العرض التسع، وليس جنساً لمقولات العرض، لأن مقولات العرض أجناس عالية لا جنس فوقها، وهي بسيطة، كالجوهر الذي هو جنس عالٍ لا جنس فوقه.

عدد المقولات:

عدد المقولات عشرة، وهي الجوهر، والمقولات التسع العرضية هي: الكم، والكيف، والأين، والمتى، والوضع، والجدة، والإضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل، كما قال المشّاؤون، ودليلهم على ذلك هو الاستقراء.

ولكنّ ذهب عمر بن سهلان الساوجي صاحب البصائر النصيرية الى أن المقولات أربع، وهي: الجوهر، والكم، والكيف، والبقيّة السبع، اعتبرها واحدة، وعبّر عنها بالنسبة، بالتزام كون النسبة ذاتياً لها وجنساً عاليا فوقها، لأن

الأين هو نسبة الشيء الى المكان، والمَتى نسبة الشيء الى الزمان، والوضع نسبة أجزاء الشيء بعضها الى بعض، والجدة نسبة حاصلة من إحاطة شيء بشيء، والإضافة تكرر النسبة بين شيئين.

أمّا شيخ الإشراق السهروردي فقد اعتبر المقولات خمساً، وهي: كم، وكيف، ونسبة، وحركة، وجوهر.

والبحث في كتب الفلسفة في هذه المسائل مفصّل وطويل، ونحسب ان استغراق الفلسفة القديمة في مثل هذه المشاغل هو الذي استهلك عبقرية الفلاسفة في قضايا نظرية بعيدة عن الواقع، وأعاق الفلسفة الاسلامية عن ان تؤسس لنهضة جديدة للأمة في العصرالحديث.

الفصل الثاني
في أقسام الجوهر

لكل من الجوهر والعرض أقسام، والبحث هنا عن أقسام الجوهر، ثم عن أقسام العرض بعد ذلك.

في أقسام الجوهر توجد عدة أقوال، نوجزها فيما يلي:

١ ـ أن الجوهر ماهية أو معقول أولي، ينقسم إلى خمسة أقسام، وهي: المادة، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل.

٢ ـ أن الماهية تنقسم إلى: جوهر وعرض، وكما أن العرض هو عرض عام ينطبق على مقولات العرض التسع، كذلك الجوهر هو عرض عام لمقولات الجوهر الخمس، أي أن الجوهر ليس ماهية من الماهيّات، مثلما ان مفهوم العرض ليس ماهية من الماهيات، بمعنى كما ان مفهوم العرض معقول ثانٍ فلسفي كذلك هو مفهوم الجوهر.

٣ ـ إن الجوهر ماهيّة من الماهيّات، وهذه الماهيّة تندرج تحتها بعض هذه الأقسام الخمسة، ولا يندرج بعضها الآخر، كما أن الحيوان ماهيّة من الماهيّات، وهذه الماهية تندرج تحتها أنواع متعددة، كالإنسان مثلاً، كذلك الجوهر ماهيّة تندرج تحتها بعض الأقسام، كما سيأتي تفصيل ذلك.

والمصنف يرى أن الجوهر معقول أولي، وهو ماهيّة من الماهيّات، وهو أحد المقولات العشر، وهذه الماهيّة تنقسم انقساماً أولياً الى: المادة، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل. وان كان بعض هذه الاقسام لا يندرج تحت الجوهر بالذات، كالصورة والنفس التي تدخل تحت الجوهر بالعرض.

والدليل على أن أقسام الجوهر هي هذه الأقسام الخمسة هو كالدليل على

عدد المقولات ـ أي انحصار عدد المقولات بعشر ـ فالاستقراء العقلي أثبت وجود هذه الاقسام الخمسة ولم يُثبت غيرها من الجواهر.

معنى العقل:

للعقل معاني عديدة، منها عقل الإنسان، ولكن المقصود بالعقل هنا، كما يقول الحكماء. هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً.

ويعرّفه المصنف: بأنه جوهر، لإنه موجود لا في موضوع، وهذا الجوهر مجرد عن المادة في ذاته، كما أنه في فعله مجرد عن المادة أيضاً، فلا يرتبط بالمادة لا ذاتاً ولا فعلاً.

والقول بوجود العقل يبتني على أن الوجود له مراتب، فالمرتبة الأولى هي عالم المادة، عالم الطبيعة، والمرتبة التي تلي هذا العالم هي مرتبة عالم المثال، أو مايصطلح عليه بـ(عالم الملكوت)، وهو العالم المجرد عن المادة ولكن توجد فيه آثار المادة، ثم تلي هذه المرتبة في الوجود مرتبة أخرى، أو عالم آخر هو ما يُعبّر عنه بـ(عالم الجبروت)، وهو عالم العقول، وهذا العالم مجرد عن المادة، أي أن هذه العقول مجردة عن المادة في ذاتها وفي فعلها أيضاً، ومن وراء ذلك العالم الربوبي، العالم الإلهي، عالم الواجب تعالى. وهذه العوالم ـ كما قالوا ـ كلّ عالم منها محيط بالآخر ﴿والله من ورائهم محيط﴾. وبالتالي هنا تسلسل وطولية بين هذه العوالم، فالمقصود بالعقل هو هذا، لا عقل الإنسان.

معنى النفس:

النفس هي الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً، فالنفس الإنسانية ليست ماديّة في ذاتها، ولكنها في فعلها ليست مجردة عن المادّة، بل هي في فعلها مادّية، فأنت تَرى بعينك، وتأكل بيدك، وتسمع بأذُنِك، فالنفس تتصرف بوسائل ماديّة.

وهناك في علم النفس الفلسفي أكثر من نظرية عند الفلاسفة المسلمين في تفسير حقيقة النفس، أشهرها النظرية التي ترى أن النفس موجود مجرد، مادي في الفعل لا في الذات، وهي في قبال البدن الذي هو مادي. فالإنسان عندما يُخلق يخلق ببدنه المادي ونفسه المجردة.

وتعريف النفس بأنها (الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلا) انما يصح على مبنى ابن سينا في النفس، من انها روحانية الحدوث والبقاء، أو على مبنى افلاطون، من انها روحانية قديمة، واما على مبنى صدر المتألهين، من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء، فلا يصح هذا التعريف، حيث ذهب صدر المتألّهين الى أن النفس تبدأ بداية مادّية، فالإنسان عندما يخلق ابتداءاً هو مخلوق مادّي بحت، ثم بعد ذلك تبدأ نفسه تتجرد من المادة، طبقاً لقانون الحركة الجوهرية، فتبدأ النفس بالتحرر والتجرد من المادة، حتى تتجرد تجرداً تاماً عن المادة في مراحل تكاملها، وحينئذٍ تكون غير ماديّة، لكن تبقى ماديّة في فعلها، ولكن بفعل الحركة الجوهرية ـ كما تقول نظرية صدر المتألهين بناء على الحركة الجوهرية ـ ربما تتجرد النفس في مراحلها النهائية حتى عن المادة في فعلها.

معنى المادة:

هي الجوهر الحامل للقوّة، أي هي الجوهر الذي يحمل استعداد الأشياء وقوتها. خُذ هذا الكتاب، أو الحجر، او النبات، أو أي شيء مادي آخر، فستلاحظ فيه حيثيتين:

الأولى: حيثية الفعلية.

الثانية: حيثية القوة.

فهذا بالفعل هو كتاب، لكن حيثية القوة والاستعداد، ان هذا الكتاب فيه استعداد ليكون رماداً بعد أن يحترق. لاحظ النطفة هي بالفعل نطفة، لكن هذه النطفة فيها حيثية واستعداد لتكون علقة.

ولا إشكال في أن حيثية الفعل هي غير حيثية القوة والاستعداد، فما يحمل القوة والاستعداد هو المادة، والعلاقة بين الإمكان الاستعدادي وبين المادة كالعلاقة بين الجسم التعليمي والجسم الطبيعي، فالجسم الطبيعي جسم مبهم غير معين، فمتى تعين هذه الجسم فكان اسطوانياً، او هرمياً، او مكعباً، فالذي يُعين هذه الأبعاد هو الجسم التعليمي، اذاً الجسم التعليمي عرض يُعيّن أبعاد الجسم الطبيعي، أي يخرج ابعاده من الإبهام الى التحدّد والتعيّن. الجسم التعليمي يعني الامتداد في الأبعاد الثلاثة.

وهنا الشيء نفسه يقال، فالمادة جوهر، والعلاقة بين المادة وبين الإمكان الاستعدادي الموجود فيها هيكالعلاقة بين الجسم التعليمي والطبيعي، فالجسم الطبيعي جوهر والجسم التعليمي عرض، فالاستعداد الموجود في المادة هو الذي يعيّن ماتؤول اليه المادة، أي المادة الموجودة في النطفة تكون علقة، وهكذا، وسيأتي بيان هذه المسألة في فصلٍ قادم.

معنى الصورة:

الصورة الجسّمية، هي الجوهر المفيد لفعلية المادة من حيثُ الامتداداتُ الثلاثة، الطول والعرض والعمق، فالمادة حاملة للاستعداد، والصورة هي التي تمنحها الفعلية، فالصورة تُعطي الفعلية للمادة، والصورة تُمثّل حيثية الفعلية للمادة، بينما المادة تُمثّل حيثية القوة، فالذي يُعطي للمادة حيثية الفعلية في الامتداد بالجهات الثلاث هو الصورة. وهنا نُنبّه على نكتة وهي ان الصورة التي تفيد فعلية المادة من حيثُ الطولُ والعرضُ والعمقُ لاتفيد الفعلية مطلقاً، فالمصنف قيّد ذلك قائلاً: من حيثُ الامتداداتُ الثلاثُ، ولم يقلُ مطلقاً، فلو أن هذه المادة أصبحت عنصراً ما، كالهيدروجين، والأوكسجين مثلاً، فإنها تحتاج الى الصورة العنصرية، إضافة للصورة الجسمية، فالصورة الجسمية، وظيفتها أن تمنح المادة الأبعاد الثلاثة، اما الذي يجعل المادة اوكسجيناً او زئبقاً مثلاً،

فهو الصورة العنصرية لعنصر الأوكسجين او لعنصر الزئبق، فليس الصورة الجسمية وحدها تفيد فعلية المادة من حيثُ العنصر الفلاني، او الشيءالمعيّن كالماء، بل لابد، بالإضافة الى الصورة الجسمية، من الصورة العنصرية للماء مثلاً، ولهذا قال المصنف بأن الصورة الجسمية هي الجوهر المفيد لفعلية المادة من حيث الامتدادات الثلاثة، لا من حيثُ الفعليةُ مطلقاً، وإلاّ فالمادة تحتاج الى صورة أخرى لتكون شيئاً معيناً، فلكي تكون المادة ماءاً مثلاً، تحتاج بالإضافة الى الصورة الجسمية، الى الصورة العنصرية او الى الصورة المائية.

معنى الجسم:

هو الجوهر الممتد في جهاته الثلاث، هذا هو القسم الثالث للجوهر، وهو ما يتألف من المادة الاولى والصورة الجسمية.

والتركيب هنا هو تركيب اتحادي لا تركيب انضمامي، وإلاّ لو كان التركيب انضمامياً فلا يوجد لدينا جوهر جديد كالجسم، الذي يكون مؤلفاً من هذين الجوهرين، وهما الصورة والمادة، فلابد أن يكون التركيب اتحادياً.

رأي المصنف في أقسام الجوهر:

وهذا التقسيم للجوهر الى أقسامه الخمسة لا يرتضيه المصنف، أي أنه يقول: إن بعض هذه الاقسام الخمسة مندرج تحت الجوهر، وبعضها الآخر غير مندرج. والمندرج تحت الجوهر هو: الجسم والمادة، أما الصورة والنفس فهما داخلان تحت الجوهر بالعرض، لأننا عندما نلاحظ الصورة والنفس، نرى أن الصورة والفصل متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، كما أن الجنس والمادة متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، حيثُ قلنا فيما سبق إن المادة إذا أخذت لا بشرط كانت جنساً، والجنس إذا أخذ بشرط لا كان مادةً، والشيء نفسه يقال في الفصل والصورة فهما كالمادة والجنس، فالصورة والفصل متحدان ذاتاً مختلفان

اعتباراً، وعلاقة هذا بكلامنا هو أنه لوكانت الصورة مندرجة تحت الجوهر، لكان الجوهر جنساً للصورة، وللزم من ذلك التسلسل، وهو محال.

اما كيف يلزم المحال؟ فإنه لما كانت الصورة هي الفصل لا بشرط، والفصل هو الصورة بشرط لا، والفصل غير مندرج تحت جنسه، فالناطق غير مندرج تحت الحيوان ـ كما قرأنا سابقا ـ لانه لو كان الفصل مندرجاً تحت جنسه لاحتاج الى فصلٍ يقوّمه، وننقل الكلام الى هذا الفصل، ثم ننقل الكلام الى ذلك الثالث، وهكذا، فيتسلسل الى ما لا نهاية، والتسلسل محال.

فالفصل غير مندرج تحت جنسه، وإذا كانت الصورة هي الفصل، لانهما متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، فهل تندرج الصورة تحت الجوهر؟ أي هل يكون الجوهر جنساً لها؟

الجواب: اذا كانت الصورة هي الفصل، فمحال أن يندرج الفصل تحت جنسه، لأنه يلزم التسلسل بترتب فصول لا متناهية، وهو محال. فالصورة الجسمية ليست مندرجة تحت الجوهر، اي ليست هي جوهراً بالحمل الشائع، بمعنى انها ليست مصداقاً للجوهر، وإن كان ينطبق عليها مفهوم الجوهر وعنوانه بالعرض، فليس لها من الجوهر إلاّ المفهوم، فهي جوهر بالحمل الأولي.

وكذلك الكلام يجري في النفس أيضاً، فلا يبقى مندرجاً تحت الجوهر إلاّ المادة والجسم، فالنفس لا تندرج تحت الجوهر، لانه تقدم سابقاً ان الفصل الحقيقي للإنسان هو النفس الناطقة، فالنفس هي الفصل، والفصل لا يندرج تحت جنسه، فالنفس لا تندرج تحت الجوهر، وان صدق عليها مفهوم الجوهر.

وكما ان دخول الصورة الجسمية والنفس في التقسيم اعتباري، كذلك دخول العقل في التقسيم اعتباري لا حقيقي، اذ ان العقل كالنفس لا مادة ولا صورة لهما حقيقة، وبالتالي لا جنس ولا فصل لهما، فالجنس والفصل بينهما اعتباريان.

الفصل الثالث

في الجسم

بحث الجسم يدخل في الطبيعيات، وهو من بحوث الفيزياء في العلم الحديث. ولكن لما كانت الفلسفة قديماً هي أم العلوم، وكانت الطبيعيات تُبحث في الفلسفة ادرج هذا البحث في الفلسفة.

وفي هذا الموضوع يوجد بعدان في البحث، الأول يرتبط بالفلسفة، أي بالإلهيات بالمعنى الاعم، والآخر يرتبط بالفيزياء، والأول هو ما يتعلق بوجود الأجسام، أي وجود عالم الأجسام الماديّة، أو ما نُعبّر عنه بعالم المادة، وبالمصطلح الفلسفي هو ما يتألف من مادة وصورة، هذا البحث تتكفله الفلسفة، لأن بعض الاتجاهات الفلسفية أنكرت وجود عالم الاجسام.

والبعد الآخر في البحث يتعلق بتحليل حقيقة هذه الأجسام وتأليفها وتركيبها، ويتكفل هذا البحث عادةً علم الفيزياء.

فهذا البحث إنما يُذكر لبيان البُعد الفلسفي فيه، وإن كان المصنف قد أشار الى هذا البعد إشارة سريعة، ثم دخل في بيان نظريات القدماء في ما يتألف منه الجسم وحقيقة الجسم، وهذه النظريات، كما سنلاحظ، من النظريات المنسوخة علمياً، بعد أن كشف العلم الحديث أن ما نراه من الأجسام هي مركبات مؤلفة من عناصر، والعناصر مؤلفة من جزيئات، والجزيئات مؤلفة من ذرّات، والذرات مؤلفة من نواة فيها بروتونات ونترونات ومدار يحتوي على الالكترونات.

والمقصود بالجسم في عنوان هذا الفصل هو الجسم الطبيعي، كالماء والأرض والحجر والشجر، لا الجسم الصناعي، كالبيت، ولا الاعتباري.

الجسم الطبيعي والجسم التعليمي:

في الجسم لديهم مصطلحان:

الاول: هو الجسم الطبيعي.

الثاني: هو الجسم التعليمي.

والفرق بين المصطلحين، هو ان المقصود بالجسم الطبيعي هو الجوهر الذي هو أحد أنواع الجواهر الخمسة المذكورة فيما سبق، والمقصود بالجسم التعليمي هو نفس الامتداد، ولنمثّل لذلك بمثال، ولنفترضه هذا الحجر الذي أمامك، فالمقصود بالجسم الطبيعي هو هذا الجسم.

أمّا الجسم التعليمي فهو الامتداد في الجهات الثلاث، أو هو فعلية الامتداد في الجهات الثلاث، الطول والعرض والارتفاع، وهو بالتالي أحد انواع الكم، والكم عرض من الاعراض.

وبالنتيجة الجسم التعليمي عرض قائم وموجود في الجسم الطبيعي، أي موجود في موضوع، بينما الجسم الطبيعي موجود لا في موضوع مستغنٍ عنه.

والمقصود هنا هو الجسم الطبيعي، الذي هو أحد أنوع الجواهر الخمسة، والجسم الطبيعي يتألف من المادة والصورة.

والمصنف يشير هنا الى أن وجود الجسم مما لا إشكال فيه. وقد يسأل سائل: لماذا أشار المصنف الى ذلك؟ الجواب: هناك بعض الاتجاهات الفلسفية الشاذة التي أنكرت عالم الطبيعة، وأنكرت وجود الاجسام أساساً، بل أنكرت الواقع مطلقاً.

اما الصورة فهي لا تتجرد عن المادة مطلقاً، لان كل مافي عالم الطبيعة قابل للتغيّر، فلابد من شيء تطرأ عليه الصورة النوعية الفلانية، ثم الصورة النوعية الفلانية، الى أن يصل هذا الشيء الى الصورة الحاضرة، فلابد أن

تلازم كل صورة مادةٌ، لتجري هذه التغييرات، ولهذا لا تتجرد ولا تنفك الصورة عن المادة، والمادة عن الصورة.

مهمة الفلسفة الالهية الاساسية هي إثبات الواقع، لأن الحكمة الالهية التي ندرسها، تعني البحث عن احوال الموجود من حيثُ إنه موجود، أمّا تفاصيل أوضاع الموجود الطبيعي الخاصة فهذا شأن العلوم الطبيعية لا شأن الفلسفة.

حقيقة الجسم:

نلاحظ كل جسم في الحس أنه متصل، اي قطعة واحدة، فهل هو حقيقةً جسم واحد متصل وقطعة واحدة كما نراه بالحس؟ فإذا فرضنا أنه غير متصل بل هو مؤلف من أجزاء، فهل توجد فواصل بين هذه الاجزاء؟ وعلى هذا الأساس ذُكِرت في الفلسفة آراء متعددة لبيان حقيقة الجسم، وقد نقل المصنف لنا خمسة آراء في بيان حقيقة الجسم:

الأول: الجسم متصل واحد بحسب الحقيقة كما هو عند الحس، لاحظ قطعة الحديد، تحس بها قطعة واحدة متصلة، فهي حقيقة متصلة كما نراها، ولكن ليس لها أجزاء فعلية بالحقيقة وانما لها أجزاء بالقوة، لأن الاتصال ينافي كون الأجزاء بالفعل، وهذه الأجزاء التي هي بالقوة متناهية، ولها حد وكمية معينة. وهذا رأي أبوالفتح محمد بن عبدالكريم بن أحمد الشهرستاني، المتكلم الفيلسوف الأشعري المعروف، صاحب كتاب الملل والنحل. وهو أحد المتكلمين المعروفين.

الثاني: الجسم حقيقةً متصل، ولكنه ينقسم انقسامات غير متناهية، وهذا النحو من عدم التناهي يكون في العدد من طرف الزيادة، وفي الجسم من طرف النقيصة. كما نرى قطعة الحديد مثلاً متصلة، فهي حقيقة متصلة، ولكنها منقسمة انقسامات غير متناهية، إذ نستطيع تقسيم القطعة بالفعل خارجياً

حتى نصل إلى قطعة صغيرة جداً جداً، عندها يتعذر تقسيمها خارجياً وفعلياً، لكن نستطيع الاستمرار بقسمتها بواسطة الوهم، وهو مرتبة معينة في الإدراك فوق مرتبة الإحساس. والتقسيم بواسطة الوهم هو بالتصور، فهو بالقوة لا بالفعل، فإذا عجزت القوة الواهمة من هذه القسمة يمكن لقوة التعقّل ذات المرتبة الأعلى ان تقسّم ذلك الجسم الصغير جداً جداً.

والفرق بين تقسيم الوهم وتقسيم العقل، ان الوهم يقسم الصورة الشخصية التي تكون عند النفس من الجسم الخارجي، وهو هنا ذلك الجسم الذي تعمل الآلات التي تقطعه في تقسيمه، وأما العقل فليس من شأنه التصرف والحكم في الصورة، بل يحكم كليا بأن: كل ماله حجم فهو قابل للقسمة، والجسم الخارجي وكذا الصورة التي توجد منها لدى الذهن ذو حجم فهو منقسم.

إذاً هو يقبل القسمة ولا يقف عند حد، فالقسمة غير متناهية، وورود القسمة العقلية لا يعدم حجمه. فنحن نبدأ بالقسمة الخارجية، حتى إذا عجزنا قسّمناه بالقوة الوهمية، حتى إذا عجزنا فبالقوة العقلية الى ما لا نهاية.

الثالث: الجسم مؤلف من أجزاء صغيرة جداً صُلبة، غير قابلة للانقسام الخارجي، ولها حجم معيّن، وإذا كانت هذه الأجزاء لا تقبل القسمة الخارجية فهي تقبل القسمة الوهمية، فإذا عجزت الوهمية تبدأ القسمة العقلية، وهذا القول منسوب الى ذيمقراطيس، وهو فيلسوف يوناني عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، وهو مؤسس النظرية الذرية المعروفة في الفلسفة القديمة.

الرابع: الجسم مؤلف من أجزاء لا تقبل القسمة، أي لا يمكن تقسيم الجسم، لا خارجاً، ولا وهماً، ولا عقلاً، أي ان هذه القطعة الحديدية مثلاً، مؤلفة من أجزاء غير متصلة، غير ممكنة التقسيم خارجاً، أو وهماً، أو عقلاً،

وهذه الاجزاء متناهية، وتوجد فواصل بين هذه الاجزاء، ولذلك عندما نقطع قطعة خشب مثلاً بمنشار فإنه لا يقطع الأجزاء، بل يمر بين الفواصل التي هي بين هذه الأجزاء، وهذا ما قاله جمهور المتكلمين.

الخامس: الجسم يتألف من الاجزاء غير القابلة للتجزئة، وتوجد بينها فواصل كما فى القول الرابع، لكن الرأي الرابع كان يقول بأن هذه الاجزاء متناهية ومحدودة، بينما هذا الرأي يقول أنها غير متناهية.

وهذا مذهب النظّام المتوفى سنة ٢٣١ هـ، وهو من أعلام المعتزلة.

مناقشة الآراء:

وهذه الآراء قد عفا عليها الزمن، وهي من التراث العلمي الذي أثبت العلم الحديث بطلانه.

والمصنف ناقش هذه الآراء، فهو يقول في الرأي الرابع والخامس، وهما يتفقان على أن الجسم مؤلف من أجزاء لا تتجزّأ، يقول المصنف: لكن هل لهذه الأجزاء حجم؟ إذا لم يكن لها حجم، أي يكون حجم كل جزء منها صفراً، فالصفر إذا أضفت اليه صفراً يبقى صفراً، مهما كان قدر الاصفار المضافة، وبالنتيجة لا يمكن أن يتألف من اجتماعها جسم له حجم.

وإذا كان لهذه الاجزاء حجم مهما كان صغيراً، بحيث لا يقبل القسمة الخارجية لصغره، لكنه يقبل القسمة الوهمية، وإذا توقفت القِسمة الوهمية يقبل القسمة العقلية، فهذا الحجم الصغير جداً جداً، يمكن أن يكون له أعلى وأسفل، والأعلى له يمين ويسار، واليمين يمكن أن يكون له يمين ويسار.

إذاً الرأي الرّابع والخامس غير صحيح. اذ انها ان كان لها حجم فانها تتجزأ، وان لم يكن لها حجم فلم يتكون منها جسم.

كما أن الرأي الخامس يقول بأن هذه الاجزاء غير متناهية، اذاً فالجسم

الذي يتكون من اجزاء لا متناهية لابد أن يكون لا متناهياً كذلك، بينما نجد الأجسام محدودة ومتناهية في الحجم، كما أن الحكماء اثبتوا بالبراهين الكثيرة بأن الجزء الذي لا يتجزأ باطل، فالقولان الرابع والخامس باطلان.

أمّا القول الثاني، الذي يقول بأن الجسم كما نراه بالحس متصلاً كذلك هو بالحقيقة، ولا وجود للفواصل في الجسم. فإنّ هذا القول غير صحيح، لأن علماء الطبيعة أثبتوا أن الجسم مؤلف من أجزاء صغيرة، وهي بدورها مؤلفة من ذرات، والذرّة مؤلفة من نواة وألكترونات، والنواة مؤلفة من بروتونات ونيترونات.

أمّا القول الأوّل، فيرد على القول الأوّل ما ذكرنا في مناقشة الأقوال الثاني والرابع والخامس، لأن القول الأوّل يذهب إلى أن الجسم متصل بالفعل، بينما الجسم غير متصل بالفعل، كما أنه يقول بأن الجسم يمكن قسمته بالقوة لاقسام متناهية، ونحن أثبتنا بأن أقسام الجسم قابلة للقسمة بالقوة إلى أقسام غير متناهية. وهكذا يرد على القول الثالث ماأوردنا على الأول.

والمصنف يرى ان الجسم جوهر موجود، اما مصداقه فهي اجزاء الذرة التي يحدث فيها الامتداد الجرمي، فهو يقبل بقول ذيمقراطيس مع تعديل واصلاح، فإنه كان ينكر إتصال الجسم، والمصنف يقبل قوله، لكنه يعتقد بوجود الجسم بمعنى الجوهر المتصل الذي مصداقه أجزاء الذرة.

الفصل الرابع
في إثبات المادة الأولى والصورة الجسمية

ان الجسم من حيث هو جسم هو ما يحدث فيه الامتداد الجرمي، والمراد بالامتداد الجرمي، هو الجسم التعليمي، فإنه هو الذي يحدث في الجسم ويعينه، وليس المراد به الصورة الجسمية فإنها نفس الجسمية، ولا يصدق في حقها انها مما يحدث في الجسم أولاً وبالذات.

والبرهان الذي يقام على ان الجسم مؤلف من مادة وصورة يسمى ببرهان القوة والفعل، وهو يبتني على مقدمتين:

الأولى: عندما نلاحظ أي جسم من الأجسام كهذا الجسم الذي أمامنا، نجد فيه حيثيتين:

١ـ فعلية هو بها بالفعل، وهي تمثل حجم الجسم وامتداده والحيز الذي يشغله.

٢ـ استعداده وقابليته لان يكون شيئاً آخر، كهذه الورقة، فالحيثية الأولى لها أنها بالفعل موجودة، والحيثية الثانية، هي الاستعداد لان تكون شيئاً آخر، كما إذا أحرقتها فتصبح رماداً، وهذه الحالة موجودة في كل جسم من الأجسام، إذ فيه حيثية بالفعل، وفيه حيثية بالقوة، وحيثية الفعل غير حيثية القوّة.

الثّانية: هل حيثية القوّة هي نفس حيثية الفعل؟ أو هل منشأ انتزاع الحيثيتين واحد؟ أي هل الجهة والذي يكون فيه الجسم بالفعل هي نفس الجهة التي يكون فيها الجسم بالقوة؟ أو هل حيثية الاستعداد والقابلية هي نفس حيثية الفعلية؟

الجواب: محال أن تكون الحيثية الأولى نفس الحيثية الثانية، أي محال انتزاع الفعلية من نفس ما ننتزع منه الاستعداد. فما ننتزع منه ما بالقوة غير

ما ننتزع منه ما بالفعل، لان حيثية الفعلية هي حيثية الوجدان، أي حيثية ترتب الآثار، وحيثية القوة، هي حيثية الفقدان، حيثية الاستعداد والقابلية.

إذاً في كل جسم توجد حيثيتان، فعلية، هي الصورة الجسمية، وبالقوة، تكون منشأ لانتزاع الاستعداد لأن يكون شيئاً آخر، أو قل المادة الأولى، وبهذا نُثبت أن هُناك مادةً أولى وصورة جسميةَ.

تتمة:

في هذه التتمة يُبيّن المصنف مصطلح المادة الأولى، والمادة الثانية، فماالمقصود بالمادة الأولى؟ وما المقصود بالمادة الثانية؟

الجواب: ان أجزاء الذرة هي المصداق الاول الذي يُمثل الجسم الذي به امتداد جُرمي، فهي جسم مؤلف من مادة أولى وصورة. فعندما تجتمع مجموعة ذرّات تؤلّف جُزيء عنصر من العناصِر، وهذا الجزيء يلبس صورة نوعية لعنصر من العناصر، افترض مجموعة ذرات أوكسجين اتحدن فتألف جزيء لعنصر الأوكسجين، فهذا الأوكسجين فيه استعداد ليكون ماءً، عند انضمام الهيدروجين معه، فيكون الهيدروجين مع الأوكسجين مادة ثانية لصورة جديدة، هي صورة الماء، كذلك الماء عند انضمام عناصر أخرى له يتحول الى اشياء أخرى، كالدم أو اللحم... ألخ.

هذا هو المقصود بالمادة الثانية، فالمادة الأولى ـ الهيولى ـ مع الصورة الجسمية تساوي المادة الثانية، أي جزيء هيدروجين مع جزيء أوكسجين ينتج مادة ثانية لصورة جديدة لجزيء الماء، وهكذا.

من هنا يتضح ان معنى المادة الثانية هو ما ليس بأولى، فإن المادة الثانية لا تنحصر فيما ذكره، بل ان العناصر، وهي مجموع المادة والصورتين الجسمية والنوعية، تصير مواداً لصور اخرى، هي الأجسام المركبة، وهكذا.

الفصل الخامس
في اثبات الصور النوعية

لو لاحظنا الأجسام الموجودة في الخارج، كالنار، والنبات، والماء، للاحظنا ان هذه الاجسام ذات آثار مختلفة، فالنار تُحرق، والماء يروي، وهكذا، فلابد لهذه الآثار المختلفة الصادرة من الأجسام من سبب، لماذا الماء لا يحرق، بل النار هي الحارقة؟ فلابد لذلك من سبب.

وهذا ما عبر عنه المصنف بقوله: (الأجسام الموجودة في الخارج تختلف اختلافاً بيناً من حيث الأفعال والآثار، وهذه الافعال لها مبدأ جوهري لامحالة). والمقصود بالأفعال التأثيرات، وهي نفس الآثار ذاتاً وغيرها اعتباراً، اما المبدأ الجوهري فهو المؤثر والفاعل والعلة والمقتضي.

قد يقال: ان المنشأ لهذه الآثار هي نفس المادة الأولى ـ الهيولى ـ لكن هذا غير صحيح، ذلك لان حيثية المادة الأولى هي حيثية الفقدان، وفاقد الشيء لا يُعطيه، لانه لا فعليه لها، بل تمام فعليتها أنها قوة بحتة، فهي فقيرة، فيها استعداد للقبول والأخذ لا للعطاء.

وقد يقال: ان الصورة الجسمية هي المنشأ والسبب لهذه الاثار المختلفة، فنقول: إن هذه الصورة الجسمية واحدة في الماء والخبز والنبات، لان الصورة الجسمية هي الامتداد الجُرمي الموجود في أجزاء الذرة، لأنها أصغر مصداق للصورة الجسمية كما أشرنا، ثم بعد ذلك تتنوع الأجسام للأنواع المختلفة، فالصورة الجسمية مشتركة، بينما هذه الاثار مختلفة وكثيرة، فلابد ان تكون مناشئها متعددة بتعدد الاثار. وإلاّ فلو كان المبدأ هو الجسمية، فيلزم وجودها في جميع الأجسام، لأن الجسمية مشتركة بينها.

وقد يقال: ان المناشي لهذه الآثار هي أعراض لا جواهر. فنقول: لو كانت أعراضاً، فكل ما بالعرض لابد أن ينتهي الى ما بالذات، أي الى جوهر معين.

فإذا لم يكن المنشأ المادة الأولى لان حيثيتها الفقدان، ولا الصورة الجسمية لأنها مشتركة، ولا الأعراض، لانها منتهية الى ما بالذات، إذاً لابد من كونها جواهر متنوعة ومختلفة باختلاف هذه الآثار، أي هناك جوهر في النار هو السبب في احراق النار، وهناك جوهر في الماء هو السبب في الارتواء، وهكذا. وهذا الجوهر هو نفس حقيقة النارية، ونفس حقيقة المائية، أي هو الصورة النوعية الجوهرية. هذا هو الدليل على وجود الصورة النوعية.

تتمة:

أن القدماء كانوا يعتبرون العناصر أربعة: الماء، والتراب، والهواء، والنار، وهذا القول باطل بسبب ما ثبت في العلم الحديث من تعدد العناصر وكثرتها. والصحيح أن العناصر المكتشفة حتى الآن مئة وتسعة عناصر. ومن العجيب أن العالم الشهير «منذليف» قد وضع جدولاً للعناصر، وترك فيه فراغاً لعناصر لم تكن مكتشفة، وهذا هو الجدول الدوري للعناصر المعروف في علم الكيمياء، ثم اُكتشفت بقية العناصر من بعده. وهذا أحد الأدلة على وجود الله تعالى الذي خلق العالم في أحسن تقويم، وجعل هذا التنظيم المُدهش للعالم.

والقدماء كانوا يقولون بأنه أول ما تتنوع الجواهر الماديّة بعد الجسمية. تتكون صورة العناصر الأربعة، ثم تكون مواد لعناصر أخرى، أيْ ابتداءاً المادة الأولى تقبل الصورة الجسمية، ثم الصورة الجسمية والمادة الأولى تكون مادة ثانية للماء والهواء والنار والتراب، ثم هذه العناصر الأربعة تكون مادة ثانية أيضاً لصور نوعية أخرى، كالنبات والحيوان وغيره.

ولكن في ضوء البيان السابق، فان أجزاء الذرّة هي ذات الامتداد الجُرمي، أي هي التي تحل فيها الصورة الجسمية، أو هي أصغر وحدة وأصغر مصداق للجسم، ثم هي، بما فيها من المادة، ـ الهيولى ـ والصورة الجسمية التي فيها، تكونان مادة ثانية لصورة الأوكسجين مثلاً، ثم الأوكسجين والهيدروجين يكونان مادة ثانية للماء، والماء والتراب يكونان مادة ثانية للنبات، وهكذا.

الفصل السادس
في تلازم المادة والصورة

لا توجد مادة إلاّ مع الصورة، ولا توجد صورة بلا مادة. أي لا يمكن الحصول على مادة بلا صورة او صورة بلا مادة، فلا يمكن تجرد وانفكاك إحداهما عن الأخرى ابداً.

والمقصود بالمادة هنا هي المادة الأولى ـ الهيولى ـ فلا وجود لهذه المادة مجردة عن الصورة، لانه لا فعلية لها، بل حيثيتها حيثية فقدان واستعداد، فالذي يجعل لها الفعلية ويقوّمها هو الصورة، فهما متلازمتان ومتحدتان ولا انفكاك بينهما، لان المادة الأولى حقيقتها مجرد استعداد وقبول ليس إلاّ، وهذه القابلية لكي توجد بالفعل تحتاج شيئاً يُخرجها للوجود، هو الصورة.

أمّا الصورة فلا يمكن تجردها عن المادة ايضاً، طالما هناك تلازم، فالصورة لا يمكن أن تتجرد عن المادة، لان علماء الطبيعة قد اثبتوا أن كل شيء في عالم الطبيعة قابل للتغيير، أي لو لاحظت أي عنصر أو مادة كالخشب فهو يحترق، فيتحول فحم، ثم الى رماد، والرماد الى تراب، والتراب الى شيء آخر، وهكذا.

إذاً لابد من صورة مع المادة، بمعنى لابد من شيء يقبل هذه التغيرات، فيجعل الخشب يتحول الى فحم، والفحم الى رماد، والرماد يمتزج بالتربة فيمتصه النبات على شكل غذاء وسماد، فلابد من شيء تطرأ عليه الخشبية، ثم الفحمية، ثم الرمادية، ثم السمادية، وهكذا. ولهذا لا تستغني المادة عن الصورة، ولا الصورة عن المادة.

وبعبارة اخرى لا تحقق لموجود إلاّ بفعلية، وهذه الفعلية اما ان تكون لذاته،

كالصورة، أو تكون لغيره، كما في المادة، فإن فعلية الصورة انما هي بذاتها، وفعلية المادة بصورتها.

واذا صح انه لا تحقق لموجود إلاّ بفعلية، وكانت حقيقة المادة الأولى انها بالقوة من جميع الجهات، ولا فعلية لها، أنتج ذلك ان المادة ليست بموجودة إلاّ بالعرض، فإن الفعلية ـ ويساوقها الوجود ـ انما هي للصورة، وتُنسب للمادة بالعرض، فالمادة ينسب اليها الوجود بالعرض، وهذا نظير عدم الملكة، التي هي عدم، وينسب اليه الوجود لاتحاده بالموضوع الموجود.

ولا يخفى ان الصورة تارة تقارن المادة، كما في الماديات، واخرى لا تقارن المادة، كما في صور المجردات، التي هي فعلية لا قوة فيها.

الفصل السابع

«في ان كلاً من المادة والصورة محتاجة الى الأخرى»

قبل الدخول في هذه المسألة، وهي حاجة كل من المادة والصورة الى الأخرى، يقدم المصنف مقدمة تعتمد على استذكار مطلب تقدم. ويتلخص في أن التركيب تارةً يكون اتحاديّاً وأخرى انضمامياً، والتركيب الاتحادي يعني حصول أمر ثالث من اتحاد شيئين، كما في حصول الماء من اتحاد الاوكسجين والهيدروجين، فالماء مركب اتحادي ذو آثار مختلفة عن آثار عنصرية. وفي المركب الاتحادي يوجد فقر وحاجة بين الأجزاء لكي‌تتحد وترتبط ببعضها.

اما التركيب الانضمامي، ففيه لا يحصل شيء ثالث مختلف عن أجزائه، كما نلاحظ في تأليف البيت من الطابوق، أو الفوج من الجنود، أو كيس الرز من حبّات الرز مَثلاً.

وهنا يقال بأن التركيب بين المادة والصورة هو تركيب اتحادي حقيقي، فهناك وحدة حقيقية بين المادة والصورة، وبينهما فقر وحاجة، ويحصل من تركيبهما واتحادهما أمر ثالث، هو الجسم الّذي له آثار خاصة غير آثار الصورة والمادة.

ولا ضرورة في التركيب الحقيقي لأن يكون كل جزء محتاجاً إلى الآخر، بل يكفي كون أحدهما محتاجاً الى الآخر.

حاجة الصورة الى المادة:

نبين أولاً حاجة الصورة الى المادة، فالصورة محتاجة الى المادة من جهتين:

الأولى:

الصورة محتاجة الى المادة في تعيّنها، الصورة تتعيّن تبعاً الى المادة، فإنه لولا الاستعداد المسبق الموجود في المادة لما تعينت وتحددت الصورة، لان المادة حيثيتها هي قبول الصور، المادة فيها استعداد مسبق لقبول الصور، وهذا الاستعداد المسبق مُتعيّن ومتحدد، أي في هذه المادة استعداد مسبق لتكون تفاحة مثلاً، وفي بيضة الدجاجة استعداد مسبق لتصير فرخ دجاجة، وفي حبة الحنطة استعداد مسبق لتكون نبتة حنطة.

إذاً الصورة محتاجة الى المادة في تعينها، إذ لولا الاستعداد المسبق الموجود في المادة لما تعينت الصورة، فالذي يعيّن الصورة هو الاستعداد المسبق الموجود في المادة.

الثانية:

إن الصورة محتاجة الى المادة في تشخّصها، أي في الوجود الخاص بالصورة من حيثُ ملازمةُ الصورة للعوارض المشخّصة لها، والعوارض المشخصة للصورة، بمعنى أن لها شكلاً معيّناً، ووضعاً معيّناً، وزماناً معيّناً، فامتياز الأفراد، كامتياز التفاحة مثلاً عن غيرها، إنما يكون بالعوارض المنضمة اليها، أمتياز أي ماهيّة إنما يكون بالعوارض المنظمة، بزمانها، بنسبتها للمكان، بطولها، بوزنها، وهذه العوارض المنضمة لابد أن لها محلاً تحل فيه، وهذا المحل لابد أن توجد فيه قابلية واستعداد لقبول هذه العوارض المنضمة، وهذه القابلية إنما تحملها المادة، فهذه العوارض التي تكون مشخّصة للصورة تحملها المادة، لان حيثية المادة هي حيثية القبول، وحيثية الصورة هي حيثية الفعلية، وما يكون فعلياً لا يكون مستعداً لقبول شيء.

فإذاً الصورة محتاجة الى المادة في عوارضها المشخصة لها، لا في وجودها،

أي أن الصورة في وجودها محتاجة الى علّتها، ولكن في تشخصها أو في حاجتها للعوارض المشخصة لها تكون محتاجة الى المادة، وهذه العوارض تحتاج الى محل تحل فيه، والمحل الذي يقبلها ويحملها هو المادة لا الصورة، لان حيثية المادة حيثية قبول، بينما حيثية الصورة حيثية فعل.

قد يقال: إن المصنف فيما سبق ذكر بأن التشخص يكون بالوجود، فكيف يقول هنا بأن الصورة إنما تشخّصها عوارضها، وتكون محتاجة الى المادة في تشخصها؟

الجواب: صحيح أن التشخيص يكون بالوجود لا بالماهيّة، ولكن لابد من أمارات وعلامات على هذا التشخّص، فالتشخص بالوجود، وهذه الأعراض هي أمارات وعلامات على التشخص، وما يحمل هذه العلامات هو المادة.

وبتعبير آخر لما كان التشخص بالوجود لا بالعوارض، فتشخص الصورة انما هو بوجودها، واما العوارض فهي من آثار وجودها، وهي معلولاتها، وهي قائمة بها. لكن هذه العوارض امارات تدلنا على تشخصها.

حاجة المادة الى الصورة:

لما كانت المادة حيثية القبول والاستعداد، وهي مجرد قوّة، وليس لها من الفعلية الاّ عدم الفعلية، فمن الذي يوجدها؟

الجواب: ان الذي يمنحها الفعلية في وجودها وفي بقائها هو الصورة، فالمادة إذاً متوقفة الوجود ـ حدوثاً وبقاء ـ على صورةٍ من الصور الواردة عليها، لان حيثية الصورة هي حيثية الفعلية، وحيثية المادة هي حيثية القوة والاستعداد والقبول، فلكي تخرج المادة من حيثية القبول الى حيثية الوجود والفعل لابد من صورة، والصورة هي التي توجدها، فالمادة محتاجة في وجودها الفعلي الى الصورة، والصورة هي التي تخرج المادة الى الفعلية والوجود.

الصورة جزء العلة لوجود المادة:

ان الصورة محتاجة الى المادة في تعينها وفي تشخصها، كما ان المادة محتاجة الى الصورة في فعليتها وفي وجودها، ولكن ليست الصورة علة تامة، كما انها ليست علة فاعلية للمادة، بل الصورة شرط لوجود المادة، ولهذا قالوا: إن المادة والصورة كل واحدة منهما محتاجة الى الأخرى.

ولكن لا يلزم من ذلك الدور، لإن المادة محتاجة الى الصورة من زاوية، والصورة محتاجة الى المادة من زاوية أخرى، فالصورة محتاجة الى المادة في تعينها وتشخّصها، بينما المادة محتاجة الى الصورة في شرط وجودها، فالصورة شرط للمادة لا علة لها. نظير الشرط بالنسبة للأحتراق، فلكي تحترق هذه الورقة، لابد من شرط هو المماسة للنار، أي أن تكون الورقة قريبة من النار، وإلاّ لو كانت الورقة بعيدة عن النار بمتر مثلاً فلا تحترق. فالصورة ليست هي العلة التامة ولا العلة الفاعلية، وإنما هي جزء العلة، هي الشرط لوجود المادة، فلابد من الصورة لوجود المادة.

علة وجود المادة:

ماهي علة وجود المادة إذاً؟

يقول الحكماء: إن علة وجود المادة أمر مجرد، ماوراء المادة ـ وقد أوضحنا هذه المسألة فيما سبق ـ حيثُ يقول الفلاسفة أن عالم الإمكان مراتب، والمرتبة الدُنيا منه هي عالم الطبيعة، ثم وراءه عالم آخر وهو عالم المثال، ووراءه عالم أعلى منه وهو عالم العقل، ويذهب الفلاسفة الى انه لكي يصدر الفيض من الواجب تعالى، فإنه لا يمكن أن يصل الى عالم الطبيعة بشكل مباشر، لقصور في القابل لا في الفاعل، لأن عالم المادة ـ الطبيعة ـ لا يقبل هذا الفيض لقصور فيه، فلابد من مرور الفيض عن طريق عالم العقل الذي يكون بمثابة الشرط لقبول عالم المادة للفيض.

فعالم المادة وجوده وجود ضعيف، لا يقبل الفيض مباشرة، والعقل هو جزء العلة لمرور هذا الفيض ووصوله الى عالم المادة، وهذا من قبيل مالو رمى رامٍ ماهر ومدرّب حجراً ثقيلاً فانه قد يصل الى عدة امتار، لكنه لو رمى ريشة فأنها قد لا تتجاوز متراً واحداً، فالسبب يعود الى ضعف القابل لا الفاعل، وإلاّ فهو عندما رمى الحجر والريشة رمى بنفس الدرجة من قوته، فعالم العقل ـ كما قالوا ـ هو الشرط لمرور الفيض لتحقق المادة. فالمادة إنما يوجدها الجوهر المفارق للمادة من جميع الجهات، وهو العقل الذي يوجد المادة، وهو الذي يحفظ المادة بالصورة تلوالصورة، كما عليه ابن سينا واتباعه، من ان تبدل الصور باللبس بعد الخلع، وليس اللبس بعد اللبس.

لقد قالوا: اذا لم تكن الصورة فاعلاً للمادة، كما ان الأعراض لا يمكن ان تكون فاعلاً لها، لأن الأعراض معلولة للصورة، كما انه لا يمكن ان يكون الشيء فاعلاً لنفسه، وليس في عالم المادة شيء غير المادة والصورة والأعراض، فالفاعل لوجود المادة جوهر مفارق.

وهنا قد يثار أكثر من إشكال، نوجزها فيما يلي:

الإشكال الأول:

وفيه نشير الى بعض المسائل لكي يتضح الإشكال:

المسألة الأولى:

عادةً يقسم الواحد الى الواحد بالخصوص والواحد بالعموم، والواحد بالعموم يُقسّم الى الواحد بالعموم المفهومي والواحد بالعموم الوجودي. والمقصود بالواحد بالخصوص أو الواحد الشخصي هو الجزئي الحقيقي، مثل زيد، والواحد بالعموم المفهومي هو الكلي كمفهوم الإنسان، أو أي كلّي من الكلّيات. والواحد بالعموم المفهومي إنما يتحقق بالخارج من خلال الواحد

بالخصوص، أي كُلي الإنسان إنما يوجد في الخارج من خلال زيد، ولهذا قالوا إن وجود الواحد بالخصوص أقوى من وجود الواحد بالعموم المفهومي، لان الاخير إنما يتحقق ويوجد في الخارج بواسطة الواحد بالخصوص او الواحد الشخصي.

المسألة الثانية:

المادة من الواحد بالخصوص، الواحد بالعدد، وليست من الواحد بالعموم، لأن مادة عالم الطبيعة واحدة بالخصوص.

قد يقال: كيف تكون المادة واحدة بالخصوص، وقد تقدم بأن كل جسم يتركب من مادةٍ وصورةٍ، ومعنى ذلك أنه إذا كان يوجد في العالم مليار جسم، فمعنى ذلك أنه يوجد مليار مادة ومليار صورة، فكيف يقال بأن المادة هي واحدة بالعدد أو واحدة بالخصوص؟

الجواب: أن المادة ـ بقطع النظر عن الصورة ـ تمثل حيثية قبول الصور، فالمادة واحدة بالخصوص، وإنما تتكثر وتتعدد بواسطة الصور، وهذه من قبيل الكتاب فهو واحد، يتكثر بالمشخصات الخارجية، ولهذا قالوا بأن صرف الشيء أمر واحد، لا يتثنى ولا يتكرر، وإنما الذي يُثنيه ويكرره هو المشخصات والعوارض الخارجية، وهنا الأمر كذلك، فالمادة هي واحد بالخصوص، لا بالعموم، وهذه المادة بطبيعتها محتاجة الى صورة، ولا تنفك الصورة عنها، فالمادة تتعدد بتعدد الصور، وإلاّ فالمادة واحدة بالخصوص.

وبكلمة موجزة في بيان ما سبق: كيف تكون الهيولى واحدا بالعدد (واحدا بالخصوص) مع ان الواحد بالعدد هو الذي يفعل بتكرره العدد، فلا يتصور إلاّ فيما يقبل التكرر، مع ان الهيولى صرف القوة، وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر؟

الجواب: ان الهيولى تقبل التعدد بتعدد الصور الواردة عليها، فهي واحدة بالخصوص، لكنها تتعدد بتعدد ما يرد عليها من صور، فالكثرة والتعدد انما هي للصور بالذات، وتُنسب الى الهيولى بالعرض.

المسألة الثالثة:

ان المادة في وجودها تحتاج الى صورة غير محددة، صورة ما، صورة تمثل واحداً بالعموم، فالمادة تمثل واحداً بالخصوص، والصورة تمثل واحداً بالعموم، وهذه الصورة ملازمة للمادة، والصورة ـ كما قلنا ـ هي التي تُحصل المادة وتوجدها، أي هي شرط وجود المادة، والشرط شريك العلة وجزء من العلّة، والعلّة دائماً تكون أقوى من المعلول، فهنا الواحد بالعموم، اي الصورة، هو جزء العلة أو الشرط، بينما المادة معلول، وهي واحدة بالخصوص، فيكون الواحد بالعموم علة للواحد بالخصوص، فتكون العلة أضعف من المعلول. هذا هو الإشكال الأول.

الإشكال الثاني:

المادة محتاجة الى الصورة، ولا يمكن أن تستغني عنها، لإن الصورة هي التي توجدها وتحصلها، فاذاً تحوّل النوع الى نوع آخر، كالتراب عندما يتحول نباتاً، والنبات الى لحم، بعدما يأكله الحيوان، أي مرّ بمراحل ولبس صوراً مختلفة، فهو عندما لبس صورة النبات لابد أنه خلع الصورة الترابية، ثم يخلع صورة النبات ليرتدي صورة اللحم مثلاً، وهكذا كلما خلع صورة ارتدى صورة جديدة بمجرد الخلع، وإلاّ إذا انعدمت الصورة تنعدم المادة، لان المادة محفوظة بالصورة، فإذا بطلت الصورة بطلت المادة بالتبع، لان الصورة هي شريكة العلة للمادة، فإذا بطلت العلة بطل المعلول، والمعلول محتاج لِعلّته حدوثاً وبقاءاً، فإذا بطلت صورة التراب لابد أن تبطل المادة، وإذا بطلت صورة النبات لابد أن

تبطل المادة، بينما نجد أن الصور تبطل والمادة باقية على حالها، فكيف يكون ذلك؟

جواب الاشكالين:

يوجد رأي يتبناه الفلاسفة المشّاؤون يقول: ان حصول الصورة إنما يتحقق بخلع صورة ولبس صورة أخرى، مثلما لو لبس شخص ثوباً وخلع ثوبه الأول.

بينما يرى اتجاه آخر ان الامر ليس كذلك، بل ما يحصل ليس هو الكون والفساد، أي تفسد صورة وتكون وتوجد أخرى جديدة، باللبس بعد الخلع، بل ان مايتحقق هو أن هناك لبس بعد لبس، أي ان هناك صورة واحدة، وهذه الصورة من خلال الحركة الجوهرية في كل مرّة تكون منشأً لترتب آثار معينة، أي هناك صورة واحدة لكنها سيّالة ومتحركة، وهي كقطعة حبل طولها عشرة أمتار، المتر الأول لونه ابيض، والمتر الثاني لونه أسود، والثالث أخضر، والرابع أحمر، وهكذا، فإذا لاحظنا هذا الحبل فإن المتر الأول غير الثاني، والثاني غير الثالث، وهكذا، بينما في واقع الأمر هو حبل واحد.

وهنا الشيء نفسه يقال، فالصورة واحدة، لكنها ليست ساكنة بل متحركة سيّالة، ففي كل مقطع من مقاطعها تكون منشأً لأثرٍ مُعيّن، فهي في مقطع تكون منشأً لاثر الترابية، وفي مقطع آخر تكون منشأً لاثر النباتية، وفي مقطع ثالث تكون منشأً لأثر الحيوانية، وفي مقطع رابع تكون... الخ. وان كانت في واقعها صورة واحدة، كالزمان، فهو في واقعه أمر واحد منبسط، ولكنْ هذا الامر الواحد نحن نقطّعه الى: الآن الاول والثاني والثالث، الساعة الواحدة والساعة الثانية، وهكذا، فهل يوجد فاصل حقيقي بين الساعة الواحدة والساعة الثانية؟

الجواب: ان الفاصل من اعتبارنا، وإلاّ فالزمان وجوده وجود واحد سيّال، لكن هذا الوجود متدرج، أي لا تجتمع أجزاؤه في آن واحدٍ.

وبعبارة اخرى ان الصور التي نراها تتعاقب على المادة موجودة بوجود واحد سيّال، يتحرك الجوهر المادي فيه، وهو الجسم، والذي هو المادة للصور النوعية السيّالة، فهي صورة واحدة سيّالة، هي صورة واحدة بالخصوص، أي أنها في حقيقتها واحدة بالخصوص، ولكنها باعتبار العقل هي واحدة بالعموم، أي من حيثُ تقسيمُ العقل لها تكون واحدة بالعموم، وإلاّ فهي في حقيقتها صورة واحدة سيّالة متدرجة، فهي واحدة بالخصوص.

وعلى هذا يكون الواحد بالخصوص «الصورة» علّة للواحد بالخصوص «المادة»، ولايرد الإشكال السابق، من أن الواحد بالعموم «الصورة» يكون علّة للواحد بالخصوص «المادة»، والواحد بالعموم أضعف من الواحد بالخصوص، فكيف تكون العِلّة أضعف من المعلول؟

الجواب: المادة واحدة بالخصوص، كما ان الصورة واحدة بالخصوص.

إذاً لماذا نقول المادة تحتاج الى صورةٍ ما، ولم نُعبّر عن هذه الصورة بأنها صورة بالخصوص؟

الجواب: يقول المصنف: إن العقل عندما ينتزع صوراً متعددة، يفرض عنواناً عاماً جامعاً لها، من حيثُ إنقسامُها، فحينئذٍ يلاحظها باعتبارها واحداً بالعموم، وإلاّ فهي بحسب الواقع، بحسب الحمل الشائع، مصداق للواحد بالخصوص. وبهذا يندفع الإشكال الثاني كما يندفع الإشكال الأول. وهذا الجواب بناء على رأي صدر المتألهين.

الفصل الثامن
النفس والعقل موجودان

المقصود بالنفس هنا هي النفس الناطقة، والمقصود بالعقل هو العقل في مصطلح الحكماء، وليس عقل الإنسان، بمعنى هو العقل الموجود في العالم العلوي، في الرتبة العليا من عالم الإمكان، كما يرى الحكماء، لأنّهم قالوا بأن عالم الإمكان متدرج يبدأ من عالم الطبيعة ـ عالم الناسوت ـ أو عالم المادة، وتكون أعلى مرتبة فيه هي عالم العقل او عالم الجبروت، وعالم العقل كما قالوا: هو مجرد في ذاته وفي فعله، وخالف في ذلك المتكلمون فقالوا المجرد ذاتاً وفعلاً هو الواجب تعالى.

الدليل على وجود النفس:

النفس مجردة في ذاتها وغير مجردة في فعلها، لأنها متعلقة في فعلها بالمادة، اي انها جوهر مجرد عن المادة ذاتاً متعلق بها فعلاً، فهنا في التعريف أخذت ثلاث خصوصيات:

الأولى: كون النفس جوهراً لا عرضاً.

الثانية: كون هذا الجوهر مجرداً بذاته عن المادة.

الثالثة: كون هذا الجوهر المجرد بذاته متعلّقاً في فعله بالمادة.

أمّا كون النفس جوهراً فلأن الصورة النوعية للجوهر لايمكن ان تكون عرضاً، فما يقوّم النوع الجوهري لا يمكن ان يكون عرضاً، بل لابد أن يكون جوهراً، والنفس هي الصورة النوعية للإنسان، فلابد ان تكون النفس جوهراً، اي لما كانت النفس هي الصورة النوعية للإنسان، إذاً هي الفصل، ولكن

باختلاف الاعتبار، والفصل مقوّم للنوع الجوهري، ولايمكن أن يكون مقوّمُ الجوهر عرضاً، وإنما لابد ان يكون مقوّم الجوهرجوهراً.

تجدر الاشارة الى انه قد تقدم في الفصل الثاني من هذه المرحلة رأي المصنف في أقسام الجوهر، حيث أوضح ان النفس داخلة تحت الجوهر بالعرض، بمعنى انها يصدق عليها مفهوم الجوهر، لكنها ليست مندرجة تحت الجوهر.

أما كون النفس مجردة في ذاتها عن المادة، فبرهنوا على ذلك ـ كما سيأتي في مرحلة العاقل والمعقول ـ من أن الصورة العلمية مجردة عن المادة، وإلاّ فلو لم تكن مجردة عن المادة للزم ما أورد من إشكال على الوجود الذهني، وهو انطباع الكبير في الصغير.

وإذا كانت الصورة العلمية مجردة عن المادة وحاضرة في النفس، فلابد أن يكون هذا المجرد حاضراً لأمرٍ مجرد، لانه لا يمكن أن يكون الامر المجرد حاضراً لدى أمر مادي، لان المادة بذاتها غائبة حتى عن نفسها، وليست حاضرة لنفسها، فأجزاء المادة عادةً غائبٌ بعضها عن بعضها الآخر، أي المادة لا حضور لها لذاتها.

وعلى هذا الأساس، لا يمكن ان تكون النفس ماديّة، وإنها لابد ان تكون مجردة، حتى تكون الصورة العلمية المجردة عن المادة حاضرة عند النفس المجردة عن المادة.

ولهذا يقال: إن النفس مجردة عن المادة، وإلاّ لو كانت مادية للزم من ذلك أن يكون المجرد، وهو الصورة العلمية، حاضراً لامرٍ مادي.

ولا يخفى ان الحضور في الاصطلاح ـ كما سيصرح به المصنف في الفصل ١ من المرحلة ١١ ـ هو حصول أمر مجرد عن المادة خال عن غواشي القوة،

وواضح انه لو كان العالِم مادياً، فيلزم منه كون العلم الحاصل له الحالّ فيه حالاّ في المادة، فلا يتحقق الحضور.

كما ان النفس الانسانية العاقلة، أي المدركة، انما تحضر لديها الصور العلمية مجردة، لأن الصور العلمية مطلقاً، سواء كانت حسية أو خيالية أو عقلية، هي صور مجردة، على ما يذهب اليه المصنف تبعاً لصدرالمتألهين. وأما عند المشاء فإن الصور العقلية فقط هي المجردة، دون الحسية والخيالية.

من هنا يصبح المراد من النفس العاقلة هي المتعقلة، أي المدركة بالادراك العقلي.

أمّا كون النفس محتاجة الى المادة في فعلها فهذا الامر واضح، لان الإنسان عادةً في فعله، يرى بعينه، يأكل بيده، يسمع بأذنه، يمشي برجله، وهكذا.

الدليل على وجود العقل:

العقل مجرد من المادة بفعله وذاته، وبيان ذلك، كما سيأتي في مرحلة العاقل والمعقول، أن هناك أربع مراتب للعقل، ففي المرتبة الأولى يكون فيها العقل بالقوة، أي يكون فيه استعداد لكي يتعقل المعقولات والصور العلمية، فالطفل في اليوم الاول لولادته، ليس لديه صور علمية، أي لا يوجد لديه علم حصولي، ولكن لديه استعداد وقابلية ليكون عالِماً بالأشياء. ولذلك لو لاحظناه بعد مدة فسوف نجد لديه الكثير من الصور العلمية، فهذه المرتبة التي تمثل الاستعداد لقبول الصور تسمى بالعقل الهيولاني، لأنه يشبه الهيولى، فهي تشتمل على استعداد وقابلية لحلول الصور فيها، كذلك العقل في هذه المرحلة هو خالٍ من الصور، لكن فيه استعداد لقبول الصور العلمية. بمعنى يكون العقل في هذه المرحلة بالقوّة بالنسبة لقبول الصور.

والعقل الهيولاني في مقابل العقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد، كما سيأتي في الفصل ٥ من المرحلة ١١.

ثم بعد ذلك تنطبع الصور العلمية في العقل بشكل تدريجي، فبعد مدة نلاحظ ان عقل الطفل قد حصّل كثيراً من الصور، فمَن الذي أفاض هذه الصور؟ أهي حادثة أم موجودة سابقاً؟ أي من الذي أوجد الصور العلمية لدى هذا الطفل بعد بلوغه سنتين مثلاً؟

الجواب: انها لم تكن موجودة سابقاً، بل الموجود هو مجرد استعداد، فهذه الصور تحتاج الى علّة في حدوثها، وهذه العِلّة توجد فيها عِدة احتمالات:

الأول: أن الموجد لهذه الصور هو النفس.

الثاني: أن الموجد لها أمر مادي.

الثالث: أن الموجد للصور أمر مجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً.

أما الاحتمال الاول فواضح البطلان، لان النفس في اليوم الأول كانت فاقدة للصور، وفاقد الشيء لا يُعطيه. كما أن النفس في هذه المرتبة تكون بالقوة، مجرد استعداد، لا فعلية لها.

وقد يقال أن المانح للصور أمر مادي، فنقول لا يمكن هذا، لان المادة عادةً لا تُعطي وجود الشيء، بل يُمكن أن تُعطي حركة الشيء، وحركة الشيء غير وجود الشيء.

وعلى هذا الأساس قالوا: إن الفاعل نوعان:

١ـ **فاعل طبيعي:** وهو الذي يُعطي الحركة.

٢ـ **فاعل إلهي:** وهو الذي يُعطي الوجود.

المادة هي الفاعل الطبيعي، الذي يعطي الحركة لا الوجود. فلو لاحظنا البرتقالة، عندما يتغير لونها وطعمها، فأن الذي يُعطي البرتقالة هذا التغير هو المادة، لأنها تُعطي الحركة.

أمّا الموجد فهو الفاعل الإلهي. ولما كانت الصور العلمية مجردة، والمجرد

أقوى من المادي، فكيف تكون المادة الضعيفة علّة للمجرد الذي هو أقوى منها، والضعيف لا يُمكن أن يكون علّةً لِمَن هو أقوى مِنه.

وعلى هذا الأساس إذا بطل احتمال كون النفس هي المفيضة للصور العلمية، وإذا بطل الاحتمال الآخر، وهو كون المادة هي المفيضة للصور العلمية، انحصر الأمر في أن الموجد للصور العملية أو مفيضها هو أمر مجرد من المادة ومنزه عن القوة والامكان أي الاستعداد في ذاته وفعله، وأعلى من النفس، وهذا هو المصطلح عليه بالعقل، كما قال الحكماء.

هذا هو البرهان الأول لديهم لإثبات الموجود في ذاته وفي فعله وهو العقل.

البرهان الثاني:

هذا البرهان الذي ذكره المصنف، هو ما مرّ في الفصل السابع، من أن المادة محتاجة الى الصورة، والصورة محتاجة للمادة. والمادة محتاجة الى الصورة في تحصّلها ووجودها، والصورة ليست هي العلة التامة أو العلّة الفاعلية، وإنما هي شرط وجود المادة، والعلة الفاعلية للمادة ليست هي النفس بل هو العقل. وهذا برهان آخر لديهم على وجود العقل.

خاتمة:

أن من خواص الجوهر أي من أحكام الجوهر أنه لا تضاد بين جوهر وجوهر، لأن التضاد يفترض فيه أن يكون هناك موضوع، والموضوع يجري عليه الضدّان، فمثلاً يتوارد الضدان على الورقة، فهي تارة تكون سوداء وأخرى تكون بيضاء، بينما الجوهر موجود لا في موضوع.

من هنا قال المصنف: (لأن من شرط التضاد تحقق موضوع يعتوره الضدان، ولا موضوع للجوهر). والمقصود بالموضوع هو المحل المستغني، كما سيأتي منه في الفصل السابع من المرحلة الثامنة.

الفصل التاسع
في الكم وانقساماته وخواصه

تعريف الكم:

الكم احد مقولات العرض التسع. وهو عرض يقبل القسمة الوهمية بالذات. وفي هذا التعريف توجد عدة قيود، وهي:

الأول: أن الكم عرض.

الثاني: أن هذا العرض يقبل القسمة الوهمية، المقصود بها القسمة الفرضية العقلية، لا القسمة الخارجية الحقيقية.

الثالث: ان هذه القسمة الوهميّة للكم إنما تكون بالذات لا بالعرض.

فأمّا ان الكم عرض، فهو أحد مقولات العرض التسع، كما هو معلوم، فإن عنوان العرض ليس عنواناً ماهوياً، فعندما نقول الممكن ينقسم الى: عرض وجوهر، فالعرض ليس ماهية من الماهيّات، وإنما هو مفهوم ثانٍ فلسفي ينطبق على مقولات العرض التسع، لأن كل مقولة من مقولات العرض التسع هي جنس عالٍ لا جنس فوقه.

وإما كون الكم يقبل القسمة الوهمية، فالمقصود بهذه القسمة هي القسمة العقلية الافتراضية، القسمة بتحليل العقل، بمعنى انه قابل لتوهم القسمة، لأن الكم بوجوده الخارجي ينعدم بالقسمة الخارجية وبوجوده الذهني مجرد، والمجرد لا يقبل القسمة. فالذي هو من خواص الكم والمأخوذ في تعريفه هو قبوله لتوهم القسمة، وهي القسمة الوهميّة.

اما كيف ينعدم الكم بالقسمة الخارجية فذلك لأن القسمة الحقيقية الخارجية تفني الكم، فلو أخذنا مسطرة طولها متر مثلاً، ثم قطعناها الى

نصفين، فإن القسمة الخارجية تفني طولها، أي لا تبقى متراً، بل تتحول الى نصف متر، ثم لو قسّمنا النصف متر فيتحول الى ربع متر، وهكذا، حتى تفنيها القسمة الخارجية.

كما أن هذه القسمة للكم هي بالذات لا بالعرض، فلو لاحظت نفس هذه المسطرة التي مثلنا بها، فما يتصف بالانقسام هو المتر، إذْ نُقَسّمُه الى سنتيمترات، أما الجسم الطبيعي نفسه، المسطرة نفسها، فلا يقبل القسمة بالذات وإنما بالعرض، أي ما قسمناه بالذات هو كمية المسطرة (المتر)، فالمتر هو الذي يقبل القسمة بالذات، أمّا المسطرة نفسها أو قل الجسم الطبيعي نفسه فلا يقبل القسمة بالذات بل يقبل القسمة بالعرض.

وينبغي الانتباه الى ان المراد بالقسمة في قول المصنف في تعريف الكم انه (يقبل القسمة الوهمية) هي القسمة الطبيعية، التي هي قسمة الكل الى أجزائه، ويراد منها التجزئة.

بينما المراد من القسمة في قوله: (وقد قسموه قسمة أولية إلى المتصل والمنفصل) هي القسمة المنطقية، التي هي قسمة الكلي إلى جزئياته.

أقسام الكم:

ينقسم الكم الى قسمين أساسيين هما:

١ـ كم متصل.

٢ـ كم منفصل.

والكم المتصل: وهو الذي تندرج تحته الاقسام الثانوية كلها، ويقال في تعريفه: هو ما يمكن أن يُفرض فيه اجزاءٌ بينها حدٌّ مشترك.

وقد قسموا الكم المتصل الى:

١ـ كم متصل قارّ.

٢ـ كم متصل غير قارّ.

والكم المتصل القار هو ماالأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود، وقد قسموه الى:

١ـ جسم تعليمي.

٢ـ سطح.

٣ـ خط.

والجسم التعليمي: هو الكمية السارية في الجهات الثلاث من الجسم الطبيعي المنقسمة فيها.

والسطح: هو نهاية الجسم التعليمي المنقسمة في جهتين.

والخط: هو نهاية السطح المنقسمة في جهةٍ واحدة.

أما الكم المنفصل فهو العدد فقط، ويقال في تعريفه: ما لايُمكن أن يُفرضُ فيه أجزاء بينها حدّ مشترك.

الكم المتصل:

الكم المتصل هو ما يمكن أن يُفرض فيه أجزاء بينها حدّ مشترك، فلو لاحظنا الورقة، طولها وعرضها، أو لاحظنا المنضدة، ففيها طول وعرض، وهذا الطول والعرض يمكن أن نفرض فيه أجزاء بينها حدّ مشترك، أي عندما نلاحظ طول الورقة أو طول المسطرة فيمكن أن نجعل حداً مشتركاً، إذا اعتبرته بداية لِاحد الجزأين يُمكنك أن تعتبره بداية للآخر، وإذا اعتبرته نهاية لأحد الجزأين يمكن اعتباره نهاية للآخر.

لاحظ المسطرة التي طولها متر، فأذا وضعنا نقطة فوق منتصف هذه المسطرة، أي فوق السنتيمتر الخمسين مثلاً، فهذا السنتيمتر إذا أعتبرناه بداية للنصف الأول (الجزء اليمين للمسطرة) فان الجزء الآخر للمسطرة يبدأ من هذا السنتيمتر أيضاً، أي هو بداية لنصف اليمين، كما أنه بداية لنصف اليسار،

كما أننا لو أعتبرنا هذه النقطة (السنتيمتر الخمسين) نهاية للنصف الاول، فإن النصف الثاني ينتهي كذلك بهذه النقطة.

إذاً فالكم المتصل هو الذي نفرض فيه أجزاءً مشتركة، وهذه الاجزاء المشتركة بينها حدّ مشترك، وهذا الحد اذا اعتبرناه بداية لاحد الجزأين كان بداية للآخر، وإذا اعتبرناه نهاية لاحد الجزأين كان نهاية للآخر، من قبيل النقطة بين أجزاء الخط، أو الخط بين جزأي السطح، لأن السطح فيه طول وعرض، بينما الخط يمثل امتداداً واحداً.

لنأخذ الورقة، فإن نهاية السطح التي هي نهاية الورقة، تكون خطاً، فهذا الخط إذا اعتبرناه بداية لهذا الجانب سيكون بداية للجانب الآخر، وإذا اعتبرناه نهاية لهذا الجانب يكون كذلك للآخر.

وإذا لاحظنا الحجم، كهذا الكتاب، فان له حجماً معيّناً، أو حسب تعبيرهم جسماً تعليمياً، وهذا الحجم المعيّن له طول وعرض وارتفاع، فهو ينتهي بالسطح، لإن الحجم له ستة سطوح، وكل سطح بداية للجزء الاخر، أو إذا لاحظت الآن بين جزأي الزمان، فهذا الآن يكون بداية للساعة الواحدة، وكذلك بداية للساعة الأخرى، ويكون نهاية لهذه الساعة ونهاية للساعة الأخرى.

الكم المنفصل:

الكم المنفصل هو ما لا يمكن أن يُفرض فيه أجزاء بينها حد مشترك بخلاف الكم المتصل، وهو العدد، خذ العدد ستة مثلاً، إذا قسمتها الى ثلاثة وثلاثة، فسوف لا تجد بين أجزائها حداً مشتركاً، لان الحد دائماً لابد أن يكون خارجاً من المحدود. فهذا الحد بالنسبة الى الستة إما أن نفترضه خارجاً أو نفترضه داخلاً في الستة، فإذا افترضناه داخلاً، سوف تكون الستة خمسة، ، لأن الحد خارج من المحدود. وإذا افترضنا أن الحد خارج من الستة، أي نأتي بواحد

من الخارج ونجعله حدّاً في الستة ستكون الستة سبعة، وهذا خلاف فرض كونها ستة، فالكم المنفصل لا يمكن أن نفترض فيه أجزاء بينها حد مشترك.

ما هو مصداق الكم المنفصل؟

الجواب: هو العدد، وهو يتحقق من تكرر الواحد. لكن الواحد نفسه ليس بعدد، لأنه إذا لاحظنا الواحد من حيثُ هو واحد لا ينطبق عليه تعريف الكم، لان تعريف الكم هو عرض يقبل القسمة الوهمية بالذات، بينما الواحد ــ من حيثُ هو واحد ــ لا يقبل مثل هذه القسمة.

والكلام في العدد لا في المعدود، فالواحد لا يصدق عليه حد ــ تعريف ــ الكم، فهو لا يقبل القسمة العقلية، لإن الوحدة دائماً مساوقة للاتصال، فإذا قسّمناه ــ الواحد ــ لا يبقى واحداً، فالواحد من حيثُ هو واحد لا يقبل القسمة.

وعلى هذا الاساس قالوا: إن الواحد من حيثُ هو واحد لا ينقسم، وإذا انقسم الى نصفين تفنى وحدته، والعدد كما قالوا: هو ما يحصل من تكرر الواحد.

بمعنى ان الواحد ليس ذا أجزاء، بل هو أمر بسيط.

وانما يتحقق العدد من اجتماع الواحد، مع ان الواحد ليس بعدد، لأنه بعد اجتماع الواحدين يعرض مجموعهما عرض واحد، هو العدد الاثنان. وهذا بمثابة الماء الحاصل من اجتماع الاوكسجين والهيدروجين، فكما ان شيئاً من الاوكسجين والهيدروجين ليس ماءً، وبعد اجتماعهما تتحقق صورة واحدة منطبقة في مجموعهما هي الصورة المائية، كذلك كل من الواحدين ليس بعدد، ولكن بعد اجتماعهما يعرض مجموعهما عرض واحد، وهو العدد الاثنان.

وفي ضوء هذا البيان الفلسفي يكون مصداق العدد الرقم اثنين فصاعداً. وكل مرتبة من مراتب العدد يعتبر من الناحية الفلسفية نوعاً مستقلاً برأسه،

أي الاثنين نوع، والثلاثة نوع، وهكذا، لان كل واحد من مراتب العدد له خواص وآثار تختلف عن خواص وآثار العدد الآخر، ففي الاثنين خواص غير خواص العدد أربعة، فمثلاً اثنين مع اثنين يساوي أربعة، كذلك الخاصية التي في العدد ثلاثة مثلاً غير موجودة في عدد آخر.

الكم المتصل غير القار:

الكم المتصل ينقسم الى: قار وغير قار، ومعنى الكم المتصل القار، هو الكم الذي لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود، بينما الكم المتصل غير القار، هو الكم الذي لا يكون لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود، وإنما تكون اجزاؤه متدرجة، سيّالة منبسطة على الوجود، اذا انصرم السابق يأتي اللاحق.

والكم المتصل غير القار ينحصر مصداقه في الزمان. والزمان هو كم يعرض على الحركة، والحركة وجود متدرج، ولما كانت الحركة وجوداً سيّالاً متدرجاً متصرماً، كذلك ما يعرض عليها، فالزمان يكون متصرّماً ومتدرجاً وسيّالاً، ولهذا فهو غير قار، غير ساكن، متصرّم، غير ثابت، لا اجتماع لأجزائه المفروضة في الوجود، وإنما ينقضي جزء ويأتي الآخر، تنقضي الثانية الأولى ثم تأتي الثانية الثانية، تنقضي الدقيقة الأولى ثم تأتي الدقيقة الثانية.

الكم المتصل القار:

أمّا الكم المتصل القار فيقسم الى ثلاثة أنواع هي: الجسم التعليمي، والجسم الطبيعي،والخط.

والجسم التعليمي غير الجسم الطبيعي، فالجسم الطبيعي هو أحد أنواع الجواهر الخمسة، وكما تقدم فان الجسم هو الممتد في الجهات الثلاث، ولكن امتداده هذا مبهم وغير محدد، والذي يحدد هذا الامتداد في الجهات الثلاث هو الحجم ـ الطول والعرض والارتفاع ـ فهذا الحجم هو الجسم التعليمي الناتج

من ضرب الطول في العرض في الارتفاع، ولذلك قالوا: بأن الجسم التعليمي هو الذي يُعيّن امتدادات الجسم الطبيعي، لان الجسم الطبيعي له امتدادات ثلاثة، لكنها مبهمة غير معينة، فالذي يعينها ويحددها هو الجسم التعليمي.

أمّا السطح، فهو نهاية الجسم التعليمي المنقسمة في جهتين، لاحظ حجم الكتاب مثلاً تجد له ستة سطوح: أعلى، وأسفل، وأمام، وخلف، ويمين، ويسار، وكل واحد من هذه السطوح له طول وعرض. والسطح، هو حاصل ضرب الطول في العرض، فالسطح هو نهاية الجسم التعليمي المنقسمة في جهتين، أي طول في عرض.

أمّا الخط فهو نهاية السطح المنقسمة في جهة واحدة، لاحظ سطح الكتاب الأعلى فإن له نهاية، ونهايته خط، وهذا الخط له امتداد وبُعد واحد، بينما السطح له بُعدان، أما الحجم فله ثلاثة أبعاد. والجسم التعليمي عرض حال في جوهر، والجوهر هو الجسم الطبيعي.

الخلاء:

الخلاء عند المتكلمين هو فراغ موهوم، يكون ظرفاً للأجسام وحيزاً لها، وباعتبار انه فارغ عن شغل الجسم إياه يقال له خلاء، فالخلاء هو هذا الفراغ مع قيد ان لا يشغله شاغل من الأجسام، فيكون لا شيئاً. ويرى بعض الحكماء أن الخلاء هو البعد المجرد القائم بنفسه، سواء كان مشغولاً بجسم أو لم يكن، ويسمى عندهم بعداً مفطوراً، وفراغاً مفطوراً. وما يسميه افلاطون بعداً مفطوراً يسميه المتكلمون فضاء موهوماً، وهو الفضاء الذي يثبته الوهم، فهذا الفضاء الفارغ هو الذي من شأنه ان يحصل فيه الجسم، وان يكون ظرفاً له، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يكون خلاء. فالخلاء عند المتكلمين هو هذا الفراغ الذي لا يشغله جسم من الاجسام، وهو غير موجود في الخارج

بالفعل، بل هو أمر موهوم.

وقال بعضهم: المراد من الخلاء هو كون الجسمين بحيث لا يتماسان، ولا يكون بينهما ما يماسانه.[1]

والذين قالوا بوجود فضاء خالٍ من كل شيء لا يمكن أن يقولوا بالكم المتصل القار، فنظرية الخلاء تصطدم مع القول بوجود كم متصل قار، لأن هذا يعني أنه يوجد هناك فراغ، وهذا الفراغ أمر عدمي، فحينئذ لا يوجد سطح ولا جسم تعليمي ولا خط، لأن هذه الانواع يوجد بين أجزائها خلاء، أي عدم، في ضوء نظرية الخلاء، فلا وجود لاتصال أساساً، وبالتالي لا وجود للكم المتصل، ولكن المصنف يقول: إن القول بالخلاء غير صحيح، لأن العلم الحديث أثبت عدم وجود الخلاء أصلاً.

تتمة في خواص الكم:

في بيان بعض الخواص التي يختص بها الكم.

الأولى: أنه لا تضاد بين شيء من أنواع الكم، لأن الضدّين أمران وجوديان متواردان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف.

بينما في الكم لا يمكن أن يتواردا على نفس الموضوع، خُذ انواع الكم المنفصل كالعدد أربعة والعدد خمسة مثلاً، فالعدد أربعة نعد فيه أربعة كتب، والعدد خمسة نعد فيه خمسة كتب، فالعدد أربعة يعرض على اربعة الكتب، والعدد خمسة يعرض على خمسة الكتب، فصار موضوع العدد أربعة غير موضوع العدد خمسة، بينما في التضاد يشترط كون الموضوع واحداً. وكذلك الحال في كل انواع الكم الأخرى، فموضوع الجسم التعليمي هو الجسم الطبيعي، وموضوع السطح هو الجسم التعليمي، وموضوع الخط هو السطح، وموضوع

---

(١) جميل صليبا. المعجم الفلسفي. ج ١: ص ٥٧٣. وعبدالمنعم الحفني. المعجم الفلسفي. ص١٠٢. وسميح دغيم. موسوعة مصطلحات علم الكلام الاسلامي. ج ١: ص ٥٤٨.

الزمان هو الحركة، بينما موضوع العدد هو المعدودات كما لاحظنا.

تجدر الاشارة الى ان المصنف ذكر في الفصل السابق ان عدم التضاد من الخواص المختصة بالجوهر، حيث قال: (من خواص الجوهر انه لا تضاد فيه).

الثانية: الكم يقبل القسمة الوهمية، أي القسمة العقلية، بالفعل لا بالقوة.

الثالثة: وجود ما يعده، أي يفنيه مرّة، بعد مرّة، فلنلاحظ الكم المنفصل، العدد، فإذا كان لدينا خمس تفاحات، فإن الواحد هو الذي يعد لنا هذا العدد، فنقول ١، ٢، ٣، ٤، ٥، أو الثلاثة يمكن أن نعد فيها: ٣، ٦، ٩، كذلك الاثنين: ٢، ٤، ٦، ٨، ألخ. كما أنه في الكم المتصل غير القار، لو أخذنا الزمان فنستطيع أن نعد بجزء منه باقي أجزائه، كذلك لو أخذنا السطح أو الخط أو الجسم التعليمي، فالكم نستطيع أن نعده بواسطة ما يفني الكم، نسقطه منه مرّة بعد مرّة، فلو أخذنا مسطرة طولها (١٠٠سم) فلو أسقطنا (سنتمتراً واحداً) تبقى (٩٩سم)، ثم نسقط (سنتمتراً) آخر فتبقى (٩٨)، وهكذا.

الرابعة: المساواة واللامساواة، فعندما نقول: هذه المسطرة التي طولها متر مساوية للأخرى التي طولها متر، فإن المساواة واللامساواة ليس في خشب هذه المسطرة مع خشب تلك المسطرة، بل ان المتر نفسه مساو للمتر. كذلك عندما نقول هذه المسطرة التي طولها متر لا تساوي تلك التي طولها نصف متر، لا يعني أن خشب هذه ـ الجسم الطبيعي ـ لايساوي خشب ذلك الجسم، بل المتر لا يساوي نصف المتر.

فالمساواة واللامساواة تنسب الى الجسم الطبيعي بالعرض، وإلاّ فهي بالذات ثابتة للكم.

الخامسة: النهاية واللانهاية، فعندما نقول: هذا متناهٍ وهذا غير متناهٍ، حجم الأرض متناهٍ، بينما حجم الكون في امتداد وأتساع دائم، فالنهاية ليس في الأرض نفسها بل في حجمها أي في الجسم التعليمي، فالمتناهي واللامتناهي الكم لا الجسم الطبيعي نفسه.

الفصل العاشر
في الكيف

الكيف هو المقولة الثانية بعد مقولة الكم من مقولات العرض التسع، وهو عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته. وفي هذا التعريف ثلاثة قيود، وهي:

الأوّل: أنه عرض.

الثاني: أنه لا يقبل القسمة ولا النسبة.

الثالث: أنه لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته.

أما القيد الأول، فهو ان الكيف عرض كالكم، وكمقولات العرض التسع الأخرى، وبذلك أخرج الجوهر. والكيف ماهيّة عرضية لأن الماهيّة تنقسم بالانقسام الأولي الى جوهر وعرض، وإن العرض عنوان عام ينطبق على مقولات العرض التسع.

أما قيد أنه لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، فأخرج بقوله (لا يقبل القسمة) الكم، لان الكم يقبل القسمة العقلية لذاته.

أما بقوله (ولا النسبة)، فأخرج بها المقولات النسبية السبع: الأين، الجدة، والمتى، والإضافة، والفعل، والانفعال، فأنها كلها عبارة عن نسبة شيء إلى شيء آخر، فالأين هو هيأة حاصلة من نسبة الشيء للمكان، والمتى هيأة حاصلة من نسبة الشيء للزمان... ألخ. فأنحصر الأمر بالكيف.

أما قوله لذاته، لان الكيف قد يقبل القسمة لكن لا لذاته، وإنما بالعرض، لان ما يقبل القسمة لذاته هو الكم، ولكن بواسطة الكم يقبل الكيف القسمة، وقد يقبل الكيف النسبة، لكن لا لذاته بل بواسطة مقولة نسبية معينة، فمثلاً المسطرة نقسّمها الى سنتيمترات، ونفترض ان لون المسطرة أصفر، فاللون

ينقسم الى سنتيمترات، فالانقسام في الواقع ليس للون، لان اللون كيف، بل الانقسام لعرض آخر، الانقسام بالذات للكم وأما انقسام اللون فهو انقسام بالعرض، أي الانقسام للمتر وهو كم، فانه ينقسم الى سنتيمترات، وانقسام اللون الاصفر الى سنتيمترات هو انقسام بالعرض.

تجدر الاشارة الى ان تعريف الكيف وبقية الاعراض هي من نوع التعريف بالرسم، لعدم إمكان تعريف الأجناس العالية بالحدّ.

أقسام الكيف:

القسم الأول: الكيفيات النفسانية.

القسم الثاني: الكيفيات المختصة بالكميات.

القسم الثالث: الكيفيات الاستعدادية.

القِسم الرابع: الكيفيات المحسوسة.

هذه الاقسام الأولية للكيف.

ثم تُقسم الكيفيات المختصة بالكميات تقسيماً ثانوياً الى: كيف مختص بالكم المنفصل أي بالعدد، كالزوجية والفردية بالنسبة للعدد، وكيف مختص بالكم المتصل، بمعنى كيف مختص بالحجم والسطح، كالأشكال المختصة بالسطح: المثلث، المربع، المستطيل، أو الأشكال المختصة بالحجم: المكعب، المخروط. وهناك كيف مختص بالكم المتصل، ولكنه مختص بالخط، كالاستقامة والانحناء.

كما أن الكيفيات المحسوسة تنقسم الى: كيفيات ملموسة، كالحار، والبارد، والناعم، والخشن. وكيفيات مبصرة، كاللون، والضوء، وكيفيات مسموعة، كالأصوات. وكيفيات مشمومة. كالروائح. وكيفيات مذوقة، كالطعوم.

كما تنقسم الكيفيات المحسوسة إلى: سريعة الزوال تسمى انفعالات،

وراسخة تسمى انفعاليات. هذا فهرس عام لاقسام الكيف، والآن ندخل في بيان الأقسام بالتدريج.

١ـ الكيفيات النفسانية:

القسم الأول من أقسام الكيف هو الكيفيات النفسانية، وهي أمور مجردة، وليست أموراً مادية، فهي حالّة بالنفس، والنفس جوهر مجرد في ذاته، فما يحل بالنفس، أي الاعراض الحالّة بها تكون ايضاً مجردة، ألم نقل فيما سبق بأن العلم مندرج تحت مقولة الكيف، وهو من نوع الكيف النفساني، اي ان العلم عرض، وان معروضه، اي الجوهر الذي يحل فيه، هو النفس، فالكيفيات التي يكون معروضُها النفس يُعبّر عنها بالكيفيات النفسانية.

وكما أن النفس مجردة فما يحل فيها يكون أيضاً مجرداً. فالكيفيات النفسانية مجردة عن المادة، كالجبن والشجاعة، واليأس، والرجاء، والحب، والخوف، والعلم... ألخ. وأما عدد هذه الكيفيات النفسانية، فقد ذكروا عدداً كبيراً لها، وقد أحصاها بعضهم الى (٧٠٠) مثلاً.

٢ـ الكيفيات المختصة بالكميات:

القسم الثاني من اقسام الكيف هي الكيفيات التي تختص بالكميات، لاحظ العدد ثلاثة فهو كم، والعدد أربعة فانه كم ايضاً، وهذا الكم منفصل، وهذا الكم المنفصل يكون معروضاً لعرضٍ معيّن، أي يكون محلاً يحلّ فيه أمر آخر، فالثلاثة تحل فيها الفردية، إذ تكون الفردية عارضة على هذا الكم المنفصل، والزوجية تكون عارضة على الاربعة، أي على هذا الكم المنفصل، وبالتالي يكون الكيف عارضاً على الكم، فالعارض هو الكيف ومعروضه هو الكم.

اذا لاحظنا خطّاً معيناً ـ والخط هو كم متصل ـ فتارة يكون هذا الخط مستقيماً وتارةً أخرى منحنياً، أي أن كيفيته هي الاستقامة أو الانحناء، وهذه

الكيفية حالّة في الكمية. واذا لاحظنا شكلاً معيناً، كهذا السطح الذي شكله مربع، او ذلك السطح الذي شكله مستطيل أو مثلث، أو لاحظنا حجماً معيناً أي جسماً تعليمياً، وكان الحجم على شكل مكعّب او مخروط او كرة. فهذه كيفيات كلها تختص بالكميات.

وبهذا يتبين أن العرض يُمكن أن يحل في عرض آخر، كالزوجية الحالة في عرض آخر هو الأربعة التي هي كم، أي أن الكيف قد حلّ في الكم، وكلاهما عرض.

وتارةً أخرى يكون العرض حالاً في الجوهر، كما في اللون الابيض لهذه الورقة، فاللون الأبيض كيف حالّ في جوهر هو الورقة.

فالكيفيات المختصة بالكميات تارة تكون مختصة بالكم المنفصل كالعدد، وتارة تكون مختصة بالكم المتصل أي بالسطح، أو الجسم التعليمي.

٣ـ الكيفيات الاستعدادية:

القسم الثالث للكيف هو الكيفيات الاستعدادية، ويعبّر عنها بالقوة واللاقوة، لاحظ الحديد مثلاً، فقابليته للمطاوعة محدودة، ولكن الإسفنج بطبيعته مرن ومطاوع، ولهذا نقول: إن الحديد فيه استعداد شديد نحو اللاانفعال، بينما الاسفنج فيه استعداد شديد نحو الانفعال، وهذا الانفعال واللاانفعال يسمى بالقوة واللاقوة، فالقوة هي استعداد شديد نحو اللاانفعال، واللاقوة استعداد شديد نحو الانفعال، ويبدو ان القوة هنا بمعنى يرادف المقاومة في مقابل الضغط الخارجي.

وهذه الكيفيات الاستعدادية يعتبر منها مطلق الاستعداد القائم في المادة، أي من أقسام الكيفيات الاستعدادية هو الاستعداد الموجود في المادة.

إشكال وجواب:

قد يقال: كنتم تقولون إن المادة هي القابلية والاستعداد لقبول الصور، وهنا تقولون بأن الاستعداد القائم في المادة كيف استعدادي، وبالتالي يكون عرضاً والمادة جوهر، فما هي العلاقة بين الكيف الاستعدادي وبين المادة؟

كنا نقول بأن المادة هي الاستعداد والقابلية، والآن نقول بأن هذا الاستعداد الموجود في المادة هو كيفية استعدادية، والكيف عرض، فكيف يُحل هذا الإشكال؟ أي قد يتبادر الى الذهن أن المادة أيضاً عرض لاننا كنّا نعبر عنها سابقاً بالاستعداد.

الجواب: ان العلاقة بين المادة وبين الاستعداد الموجود فيها، هي كالعلاقة بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، فالجسم الطبيعي هو الامتداد في الجهات الثلاث، لكنه امتداد مبهم غير محدد، والذي يحدد ويعيّن مقدار هذا الامتداد هو الجسم التعليمي، والجسم الطبيعي جوهر والجسم التعليمي عرض.

فهنا نقول الشيء نفسه، فالنسبة بين المادة وبين الاستعداد هي كالنسبة بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، أي ان المادة هي الاستعداد المبهم اذ يوجد استعداد في المادة لقبول الصور، ولكن هذا الاستعداد غير متعيّن، بينما الكيف الاستعدادي هو نفس هذا الاستعداد، ولكن مع التعيّن وتحديد المستعد له، بمعنى ماذا سيكون، بينما المادة الأولى ـ الهيولى ـ لا يتحدد المستعد له فيها، وإنما فيها قابلية أن تقبل أي صورة من الصور، فحينئذٍ المستعد له غير مشخّص وغير معيّن بالنسبة للمادة، أي مجرد استعداد مبهم؛ بينما في الكيف الاستعدادي يكون المستعد له معيناً، أي استعداداً متعيّناً، محدداً.

وبتعبير آخر ان المادة الأولى هي محض استعداد، بينما الكيف الاستعدادي هو تحدد وتعيّن ذلك الاستعداد المبهم الغير معيّن، كما أن الجسم الطبيعي هو

محض الامتداد المبهم غير المعيّن، بينما الجسم التعليمي هو امتداد محدد ومعيّن.

قال المصنف في نهاية الحكمة الفصل ٥ المرحلة ٦: (فنسبة الاستعدادات المتفرقة المتعينة إلى الاستعداد المبهم الذي للمادة في ذاتها، نسبة الأجسام التعليمية والامتدادات المقدارية التي هي تعيّنات للامتداد والاتصال الجوهري الى الاتصال الجوهري).

٤ـ الكيفيات المحسوسة:

من المعروف ان الحواس على قسمين: حواس ظاهرة، وحواس باطنية، اي في نفس الإنسان، والكيفيات المحسوسة هي الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة، وهي خمس حواس معروفة.

وعلى هذا الاساس فان الكيفيات المحسوسة تنقسم الى: كيف ملموس، كالحار والبارد، والناعم والخشن، وكيف مبصر، كالنور واللون، وكيف مسموع، وهو الأصوات، وكيف مشموم، وهو الروائح، وكيف مذوق، وهو الطعوم.

وهذه الكيفيات المحسوسة تنقسم بلحاظٍ آخر أيضاً الى قسمين: كيفيات محسوسة سريعة الزوال، كالحمرة في الوجه عند الخجل، والصفرة في الوجه عند الخوف، وعند ارتفاع العارض، اي عندما يرتفع الخوف أو الخجل، فحينئذٍ ترتفع الصفرة أو الحمرة. فهذه كيفيات نحس بها ولكنها سريعة الزوال، وتسمى انفعالات.

وإذا كانت الكيفيات المحسوسة راسخة وثابتة أي لا تزول، كصفرة الذهب، وبياض القطن، وحلاوة العسل، تسمى انفعاليات. وهنا زادوا حرفاً ليزداد المعنى، بناءً على قولهم: أن زيادة المباني تدل على زيادة المعاني.

تشكيك علماء الطبيعة بوجود الكيفيات:

أن علماء الطبيعة في العصر الحديث، منذ الاكتشافات العلمية، شككوا بوجود هذه الكيفيات المحسوسة، فقالوا: انها ليست موجودة في الخارج كما هي عند الحواس، فأنت مثلاً إذا لمست شيئاً خشناً وكانت يدك خشنة، فخشونة هذا الشيء لا تحس بأنها شديدة، لكن لو كانت يدك ناعمة فسوف تحس بأنها شديدة الخشونة.

ولو كانت يدك مرتفعة الحرارة، إثر اصابة الحمّى، ثم وضعتها في ماء حار لدرجة (٣٨مْ) فسوف تشعر بأن هذاالماء بارد، بينما لو كانت درجة حرارة يدك (٣٦مْ) ووضعتها في ماء درجته حرارته (٣٨مْ) فسوف تشعر بأن هذا الماء حار.

فالإحساس نفسه يتأثر بوضع الإنسان وتفاعله مع تلك الاشياء المحسوسة. بل الفيزياء الحديثة تقول في تفسير الالوان أن الطيف الشمسي فيه سبعة ألوان، وعندما يسقط على جسم معين كالورقة، يمتص الجسم بقية الالوان ويعكس اللون الابيض مثلاً. وإذاً فهذا الجسم ليس في ذاته وحقيقته ابيض أو أسود، ولهذا قالوا: بأن هذه الكيفيات المحسوسة وجودها في الخارج غير وجودها في حواسنا. فالموجود في الخارج هو الموج ولكنه يظهر في الحس كما نراه.

كذلك أنكر الكيفيات المحسوسة طائفة من الأقدمين، كذيمقراطيس وغيره.[١]

---

(١) ابن سينا. الشفاء: الطبيعيات، المقالة الثانية من الفن السادس، ص ٢٩٨.

الفصل الحادي عشر
في المقولات النسبية

المقولات النسبية هي: الأيْن والمَتى والجدة والإضافة والوضع والفعل والانفعال، وسمّيت بالمقولات النسبية لأنها كلها هيأة ونسبة، فعندما نُعرّفها نقول: هيأة حاصلة من نسبة كذا الى كذا، فالأيْن هو هيأة حاصلة من نسبة الشيء الى المكان، والمَتى هو هيأة حاصلة من نسبة الشيء الى الزمان، وهكذا.

وقد أنكر المصنف ـ كما سيأتي في الفصل ١٠ من المرحلة ١٠ ـ ان يكون الأين مقولة برأسها، وانما اعتبره ضرباً من الوضع.

ثم أشار المصنف الى مسألة وهي أن وجود الشيء في الزمان أعمّ من كونه في الزمان أو في طرف الزمان، والزمان ـ كما قرأنا سابقاً ـ هو أحد أنواع الكم المتصل، أي كم متصل غير قار، بمعنى متصرّم أو متدرج أو غير ساكن، ولذلك يقال في تعريف الزمان: أنه كم متصل غير قار عارض على الحركة يتعيّن به امتداد الحركة، لأن امتداد الحركة مبهم والذي يعينه ويحدده هو الزمان، فإذا حركت يدك لمدة نصف دقيقة، فإن الحركة مبهمة ولكن الزمان حددها، أي أن هذه الثلاثين ثانية كل ثانية منها تمثل جزءاً من أجزاء الحركة، أي تنطبق الحركة على أجزاء الزمان، فكون شيء في الزمان أعم من كونه في نفس الزمان مثل الحركات، الحركة التي هي خروج الشيء من القوة للفعل تدريجياً، واقعة في نفس الزمان، أو كونه في الزمان، هو كون الشيء في طرف الزمان وهو الآن.

معنى الآن:

أن هناك مصطلحين للآن، إذ تارة يستعمل الآن ويراد به المعنى العرفي

المتداول، وتارة يستعمل ويراد به المعنى الفلسفي.

والمعنى العرفي يغاير المعنى الفلسفي، فعندما نقول: آن من الآنات في الاستعمال العرفي، نعني بذلك قطعة من قطع الزمان، وهذه القطعة لابد أن تكون زماناً ما، أي ثانية ما أو دقيقة ما مثلاً، أو جزءاً من الثانية.

بينما المقصود بالآن بالمصطلح الفلسفي هو غير ذلك، أي هو ما لا ينطبق عليه الزمان، وهو طرف الزمان، وكما أن النقطة طرف الخط وهي خارجة عنه خروج الحد عن المحدود، كذلك الآن هو طرف الزمان وهو خارج عن الزمان، لأن الزمان يمثل أمراً متدرجاً، بينما الآن لا تدرج ولا أمتداد فيه، كالخط الذي هو امتداد ذو بعد واحد، بينما النقطة لا امتداد فيها، ولذلك هي خارجة عن الخط، كذلك الآن، فالآن هو طرف الزمان، وهو خارج عن الزمان لأنه لا تدرج فيه.

وبعبارة اخرى ان الموجود هو الزمان، اما طرف الزمان الذي هو الآن، فإنه أمر منتزع عنه لا وجود له مستقلاً.

وهنا عندما نقول ان الشيء في الزمان، فانه أعم من أن يكون الشيء في نفس الزمان، كالحركات التي هي في الزمان، أو أن يكون الشيء في طرف الزمان، أي نسبة الشيء الى الآن. فليس مقصودنا عندما نقول (الآن) هو هيأة حاصلة من نسبة الشيء للزمان، ليس المقصود هو ان يكون الشيء في الزمان، وإنما المقصود نسبة الشيء الى ان يكون في الزمان كالحركات، أو نسبة الشيء الى الآن الذي هو طرف الزمان.

وما يكون وجوده وجوداً تدريجياً متصرّماً يكون له امتداد، فيكون في الزمان، والزمان هو الذي يُعيّن امتداده، أمّا الذي يكون وجوده وجوداً دفعياً فلا يكون في نفس الزمان، وإنما يُنسب الى طرف الزمان، وطرف الزمان ـ كما قلنا ـ لا أمتداد له. وهذا الوجود الدفعي الذي يتحقق ليس له امتداد، وبالتالي

فلا يكون متدرجاً، أي لا يكون له زمان، كالاتصال والانفصال والمماسة، فانها لما لم يكن لها امتداد لا تقع في الزمان، وانما تقع في طرفه، فإن كلاً منهما انما هو طرف لأمر ممتد، وهي الحركة، والحركة تقع في الزمان، فطرفها لا يقع إلاّ في طرف الزمان، وهو الآن.

فأنت عندما تحرك يدك، فانها تتصل بالكتاب مثلاً، وعندما تنفصل يدك عن الكتاب تتحرك، فهذا الاتصال والانفصال لا يكون في الزمان وإنما يكون في طرف الزمان، أي في الآن، وهو خارج عن الزمان. بينما الحركة تكون في الزمان، فعندما تحركت اليد، في هذه الحركة وجد امتداد، تدرج، تصرّم، وهذا كما في الخط، فكما أنه يمتد الى (٣٠سم) مثلاً، فعندما ينتهي في طرفه ينتهي بالنقطة، وهي خارجة عن الخط، وهنا أيضاً الزمان يمتد بثلاثين ثانية مثلاً، وينتهي بالآن الذي هو لا تدرج فيه، وهو خارج عن الزمان، وفي هذا الآن يحصل الاتصال ويحصل الانفصال أو تحصل المماسة، أي الجامد يمس جامداً. وعلى هذا الاساس عندما يقال نسبة الشيء الى الزمان، فانه بمعنى كونه في الزمان أو في طرف الزمان.

الحركة القطعية:

الحركة هي خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً، وهذه الحركة تلاحظ بلحاظين اي بأعتبارين، فمرّةً نلاحظها، (كما إذا تحرك إنسان من مكان الى مكان، كأن يسافر من البصرة إلى بغداد، فهذا المسافر نلاحظ حركته بلحاظين) باعتبارها منقسمة إلى أجزاء، المتر الأول، الثاني، الثالث، الرابع، ... ألخ. والزمان هو الذي يعين هذا الأمتداد، فالمتر الأول حصل في الثانية الأولى، والمتر الثاني حصل في الثانية الثانية، وهكذا، فهذه الحركة بهذا اللحاظ ـ الانقسام الى أجزاء، وهذه أجزاء افتراضية، يفترضها العقل وليس

هي بالفعل، وإلاّ فالموجود هو موجود واحد سيّال ـ كل جزء يفترضه العقل للحركة ينطبق على جزء مفروض للزمان، لأن الزمان هو الذي يُعيّن امتداد الحركة. وعلى هذا نقول بأن المتر الأول من الحركة يقع في الثانية الأولى من الزمان، وهكذا، الى ان نصل الى نهاية الحركة، وهذا يعني أن كل جزء من اجزاء الحركة ينطبق على جزء من زمان تلك الحركة.

وعلى هذا الاساس يعبر عن هذه الحركة بأنها حركة قطعية، وهي تعني انطباق الحركة على اجزاء الزمان، لان الحركة هذه بمثابة قطع، وكل قطعة تنطبق على مقطع وجزء من الزمان. وهذا تقطيع تحليلي، عقلي، افتراضي.

الحركة التوسطية:

هي كون المتحرك بين المبدإ والمنتهى، فعندما نقول: هل تحرك فلان؟ نجيب: نعم هو في الطريق، أي هو يتحرك في الطريق، فحركته حركة توسطية، أي عندما قطع كيلومتراً هو في الطريق، وعندما قطع عشرة كيلومترات فهو في الطريق أيضاً، وعندما كان في الكيلومتر الاخير فهو لا زال بين المبدإ والمنتهى، وعند وصوله الى المنتهى تنتهي الحركة التوسطية، فهذه الحركة تتوسط بين المبدإ والمنتهى.

وعلى هذا الأساس يقولون، إن الحركة التوسطية ذات مفهوم بسيط، أي لا تدرج ولاتصرّم ولا انقضاء فيه، فهو مفهوم واحد ينطبق على كل جزءٍ من الأجزاء.

وبعبارة اخرى ان المتحرك في وقت ما، يكون في هذا الزمان المفروض متوسطاً بين المبدإ والمنتهى، ولكن التوسط ـ وهي الحركة التوسطية ـ ليس له امتداد تدريجي، تكون نسبته الى أجزائه المفروضة نسبة الكل إلى الأجزاء، بل تكون نسبته الى كل حد من حدود الحركة القطعية نسبة الكلي الى أفراده، فإن

المتحرك في كل حد من حدود المسافة يكون متصفاً بأنه متوسط بين المبدإ والمنتهى، فله في كل حد فرد من التوسط.

الفرق بين الحركة التوسطية والقطعية:

وإذا أردنا التمييز بين الحركة التوسطية والقطعية، فالحركة هي حركة واحدة في الخارج، ولكننا نلاحظها من زاويتين، فإن الحركة القطعية هي من قبيل الكل والأجزاء، بينما الحركة التوسطية هي من قبيل الكلي والجزئي، ففي الحركة القطعية توجد أجزاء وقطع للحركة، ولكن هل الحركة القطعية ينطبق فيها الكلي على الأجزاء، أي هي تنطبق على المتر الاول وعلى المتر الثاني وهكذا، أو ان الكل يساوي مجموع الأجزاء، كالإنسان يساوي الحيوان والناطق، فالإنسان لا ينطبق على الحيوان وحده أو الناطق وحده، أي الكل لا يصدق على جزءٍ جزءٍ، بل على مجموع الأجزاء؟

الجواب: ان الحركة القطعية تمثل الكل بالنسبة إلى أجزائه، أما الحركة التوسطية فهي ليست كذلك، بل تمثل الكُلي الى جزئياته أو أفراده ومصاديقه، فاذا لاحظنا الحركة التوسطية فان نسبتها الى المتر الأول والمتر الثاني والمتر الأخير واحدة، كل من هذه الأجزاء والمقاطع ينطبق عليه حركة توسطية. لأن نسبتها نسبة الانسان الكلي الى زيد الجزئي.

هذا كله في التحليل العقلي للحركة، وإلاّ ففي الخارج توجد حركة واحدة لا حركتان، ولكن العقل إذا لاحظها بلحاظ معيّن يعبّر عنها بالحركة القطعية، وإذا لاحظها بلحاظ آخر يعبّر عنها بالحركة التوسطية، أي إذا لاحظها على وجه الانطباق على الزمان يعبّر عنها بالحركة القطعية، مقاطع واجزاء للحركة تنطبق على مقاطع واجزاء الزمان، وإذا لاحظها بين المبدإ والمنتهى أي في الطريق، يعبر عنها بالحركة التوسطية.

والمصنف يقول: إذا كان شيء في الزمان، فانه أعَم من كونه في الزمان، كالحركة، أو في طرف الزمان، كالاتصال والانفصال والمماسة، وكذلك أعم من كونه على وجه الانطباق، أي حركة قطعية، أو ليس على وجه الانطباق، أي حركة توسطية.

الوضع:

هو هيأة حاصلة من نسبة أجزاء الشىء بعضها الى بعضها الآخر، ونسبة المجموع الى الخارج، فلو كنت في حالة جلوس مثلاً، فان جسمك فيه أجزاء، فإذا لاحظنا نسبة هذه الأجزاء بعضها الى بعضها الآخر، كنسبة رجليك أو يديك الى رأسك، ثم نسبة هذا المجموع، اليدين والرجلين والرأس الى الخارج، فهذا نُسمّيه وضعاً، هذه هي ماهيّة الوضع. فالوضع، هو هيئتك الآن بوضع معيّن، جلوسك أو قيامك مثلاً، ثم نسبة وضعك هذا الىالخارج.

الجدة:

ويعبّر عنها بالملك، وهي هيأة حاصلة من إحاطة شيء بشيء، كإحاطة العباءة بالإنسان، أو لبس الجورب، فهو محيط برجلك، فهذه الهيأة الحاصلة من إحاطة المحيط بالمحاط، يقال لها الجدة.

الإضافة:

هيأة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين، فإذا كان هناك أب أو ابن، فان الأب انما يكون أباً بالنسبة للابن، والابن كذلك بالنسبة للأب، لأنه لا أب بدون ابن، ولا ابن بدون أب، فالنسبة هنا متكررة بين الأب والابن، فهذه الهيأة الحاصلة من تكرار النسبة بين الأب والابن أو بين الزوج والزوجة أو بين الفوق والتحت هي الإضافة.

والفرق بين الإضافة وغيرها، هو أن النسبة هنا وحدها وبنفسها لا تحقق

الإضافة المقولية، بل لابد أن تتكرر النسبة من طرف الابن للأب ومن طرف الأب للابن، أمّا إذا لم تتكرر النسبة وكانت ذات طرف واحد، فحينئذٍ لا تكون هذه الإضافة مقولية، وانما هي إضافة إشراقية، كإضافة المعلول إلى علته، أي أنه في الإضافة الإشراقية يوجد طرف واحد لا طرفان، والإضافة الإشراقية ليست من المقولات النسبية، لأنها وجود وليست ماهية، بينما الإضافة المقولية من المقولات النسبية، لإن فيها طرفين، وفيها نسبة، كما هي بين الزوج والزوجة وبين الفوق والتحت.

قال صدر المتألهين في الأسفار: (واما الفرق بين الإضافة والنسبة، فبأنه ليس كل نسبة إضافة، بل اذا أخذت مكررة. ومعنى هذا أن يكون النظر لا في نفس النسبة فقط، بل بزيادة أن هذه النسبة يلزمها نسبة أخرى، فإن السقف له نسبة الى الحائط، بأنه يستقر عليه، وللحائط أيضاً نسبة اليه بأنه مستقر عليه. ولهذا قالوا: ان النسبة تكون لطرف واحد والإضافة تكون للطرفين).[(١)]

وهذه الإضافة تنقسم الى قسمين:

١ـ متشابهة الاطراف ومختلفة الأطراف، والمتشابهة الأطراف هي التي تكون على صعيد واحد، أي في درجة واحدة وبمستوى واحد، كزيد وبكر الأخوين مثلاً، زيد أخ لبكر وبكر أخ لزيد.

٢ـ الإضافة غير المتشابهة الأطراف، أي المختلفة الأطراف، فهي التي لا يكون فيها المضافان برتبة واحدة، مثل أب وابن، فالأب رتبته متقدمة على الابن، أو الفوق والتحت، فالفوق غير التحت، وليسا في رتبة وصعيد واحد، بينما الأخ والأخ برتبة واحدة في الأخوة.

---

(١) الأسفار الأربعة. ج ٤: ص ١٩٢.

ومن خواص الإضافة، أن المتضايفين متكافئان وجوداً وعدماً، أي إذا وجد احدهما فالآخر موجود، وإذا عُدِم أحدهما فالآخر كذلك، فإذا كان الأب موجوداً فالابن كذلك. ومتكافئان قوةً وفعلاً، فإذا كنت أباً بالقوة، يمكن أن تتزوج وتنجب الابن، فالابن بالنسبة لك كذلك بالقوة.

وان المضاف تارة يطلق على الإضافة نفسها ، كالتحتية، الفوقية، الزوجية، الأبوة، البنوة، وهذا يسمى المضاف الحقيقي، وهذه هي الإضافة المقولية. وأخرى يطلق المضاف على ما تعرض عليه الإضافة، أي تطلق على الزوج والزوجة، أو الابن او الأب، وهذا ليس مضافاً حقيقاً بل هو مضاف مشهوري، بمعنى هو المتعارف لدى الناس.

وبعبارة أخرى اننا مرّة نطلق الإضافة على الزوجية، أي على عنوان الزوجية الذي هو عنوان انتزاعي، ماهيّة من الماهيات العرضية، وهو إضافة مقولية، ومرّة أخرى نُطلِق المضاف على نفس الزوج او الزوجة، ونفس الزوج ليس عرضاً بل الزوج جوهر، أمّا عنوان الزوجية المنتزع فهو عنوان عرضي، وهذا العنوان العرضي هو إضافة مقولية.

إذاً المضاف قد يطلق ويراد به المضاف الحقيقي، وقد يطلق ويراد به المضاف المشهوري.

الفعل:

هو الهيأة الحاصلة من تأثير المؤثر مادام يؤثر. فعندما تلاحظ ماءً على النار يغلي، فهذا المعنى والمفهوم الذي ينتزعه ذهنك من تسخين النار للماء، مادام هذا الماء يسخن بشكل تدريجي، يُعبّر عنه بالفعل، فالفعل ماهيّة عرضية نسبية.

الانفعال:

هو الهيأة الحاصلة من تأثر المتأثر مادام يتأثر، أي إذا لاحظت العنوان والمفهوم الذي ينتزعه ذهنك من تأثر المتأثر ـ الماء مادام يغلي ـ فهذه الهيأة الحاصلة هي الانفعال، فالانفعال إذاً هو ماهيّة عرضية تُعَبّر عن المنتزع من انفعال الماء وتأثره عندما يغلي ويسخن بسبب النار مثلاً.

وهنا في الفعل والانفعال أخذنا في التعريف قيد (مادام)، مادام يؤثر في الفعل، ومادام يتأثر في الانفعال، فهذا القيد ـ مادام ـ يعني التدرج فيتعريف الفعل والانفعال، فإن (ما) في قولنا (مادام) ظرفية زمانية، والزمان تدريجي.

وإنما أخذ هذا القيد لكي نخرج أفعال الواجب تعالى، وانفعال الجوهر المجرد في ذاته وفي فعله، وهو العقل كما قالوا.

فان فعل الواجب تعالى لا تنطبق عليه مقولة الفعل المذكورة هنا، لأن فعله عندما خلق العقل، الذي يعتقد به الفلاسفة ـ العقل المجرد ـ خلقه خلقاً إبداعياً وليس تدريجياً، ولذلك فان حد الفعل لا ينطبق عليه، لأن المأخوذ في الفعل هوالتدريج.

كما ان انفعال العقل المجرد، أي تحققه وخروجه من العدم الى الوجود، لم يؤخذ فيه التدريج، فلا ينطبق عليه مقولة الانفعال، لأنه بمجرد إمكانه الذاتي يتحقق ويوجد.

وهنا قد يقال: لماذا أخرجنا العقل من قضية التدرج، وأعتبر فعل المولى للعقل إبداعياً؟

الجواب: أن التدرج إنما يكون في المادة، لأن التدرج يحتاج إلى مادة، والمادة هي موضوع التغيرات، والتدرج هو التغير، أمّا العقل فهو مجرد في ذاته وفي فعله، فلا يمكن أن يكون متدرجاً.

وبكلمة بديلة ان الفعل والانفعال الابداعيين ليسا من الماهية في شيء، بل من صفات الوجود، فإن وجود المعلول اذا قيس الى ذاته (القابل) كان انفعالاً، واذا قيس الى العلة (الفاعل) كان فعلاً. أي ان الفعل والانفعال الابداعيين هما الايجاد والوجود، والايجاد هو الوجود، والاختلاف بالاعتبار، والوجود، ليس ماهية.

المرحلة السابعة

في العلة والمعلول

الفصل الأول
في اثبات العليّة والمعلولية وأنهما في الوجود

البحث في الفصل الأول من هذه المرحلة حول اثبات العليّة والمعلوليّة، وانهما في الوجود. والمصنف في هذا الفصل يقرر مسألتين:

المسألة الأولى: في إثبات نظام العلية في هذا العالم.

المسألة الثانية: في أن نظام العلية حاكم على الموجودات، وأن العليّة والمعلولية إنما هي في الوجود لا في الماهية، أي أن الموجود يكون علّة لموجود آخر، والموجود يكون معلولاً لموجود آخر، ولا تكون الماهيّة علّة لماهيّة أخرى، ولا معلولة لماهيّة أخرى.

المسألة الأولى ـ في اثبات العليّة:

ان نظام هذا العالم قائم على العلية والمعلولية، وقد اشار المصنف الى هذه المسألة فيما سبق.

فاذا لاحظنا الماهية فان عالم الإمكان فيه تلازم بين الإمكان والماهيّة، فكل ممكن له ماهيّة وكل ماهيّة ممكنة، وهذه الماهيّة إذا لاحظناها بذاتها وبقطع النظر عن سواها، فهي من حيثُ هي لاموجودة ولا معدومة، أي أن نسبتها الى الوجود والعدم متساوية، ولكي يترجح أحد الجانبين وتخرج الماهيّة من حدّ الاستواء الى الوجود أو الى العدم، فلابد من علّة لها تخرجها الى الوجود، أو لابد أن تنتفي هذه العلّة لكي تنتفيالماهيّة.

كما ان نظام العلية حاكم في هذا العالم، فان عالم الإمكان بتمامه صادر من الواجب، وأن نظام العليّة حاكم في عالم الإمكان، كما نلاحظ ذلك في حياتنا الاعتيادية، بل حتى الذي يستدل على نفي نظام العليّة، فهو في استدلاله

ومن حيثُ لايشعر يثبت العليّة ويبرهن عليها، لأن هذا الاستدلال يبتغي منه أن يكون علّة لنفي العليّة، وحينئذ لابد له أن يقبل في مرتبة سابقة بمبدإ السببية والعليّة، حتى يكون برهانه ودليله علّة لابطال مبدإ العليّة.

إذاً لو لم نقل بمبدإ العليّة لما أمكن أن نصدّق بأي قضية، لأن الحكم الناشئ من البرهان في القضايا النظرية هو سبب التصديق في القضايا النظرية.

إذاً وجود نظام العليّة وكونه حاكماً على العالم من الامور البديهيّة، التي يصدّق بها الانسان بأدنى تأمل، وأن الممكنات في هذا العالم محتاجة الى العلة، وحاجتها الى العلة من الضروريات الأولية، التي مجرد تصور موضوعها ومحمولها كافٍ في التصديق بها.

فعندما نقول: الممكن محتاج الى العلّة، فهذه قضية يكفي لقبولها تصور الموضوع، وهو الممكن، وتصور المحمول، وهو الاحتياج الى العلة، مجرد التصور الصحيح يكفي للتصديق بهذه القضية من دون حاجة الى برهان.

المسألة الثانية ـ العليّة والمعلوليّة في الوجود:

إن العليّة والمعلولية إنما يكونان في الوجود، أي أن العلة موجود، والمعلول موجود، وليست العلة ماهيّة والمعلول ماهيّة.

قد يقال: ما الذي يعطي العلية الوجود، أم الماهية، أم النسبة بين الوجود والماهيّة، أي الصيرورة، صيرورة الماهيّة موجودة؟ وبكلمة أخرى ماهو المجعول الذي تجعله وتوجده العلّة؟ مع العلم أن هذه المسألة تعنون في كتب أخرى بعنوان: مسألة الجعل، كما في منظومة السبزواري، وتُبحث هناك بحثاً تفصيلياً، لكن المصنف أشار اليها اشارة مقتضبة.

وهنا نشير الى نكتة، وهي أنه قد يحصل توهم، وهو أن العلّة شيء والمعلول

شيء آخر، والعلّة تعطي شيئاً للمعلول. كما إذا فرضنا أن زيداً وجوده مستقل عن وجود بكر، وزيد يمنح مالاً لبكر، فعندما نقول: العلة ماذا تعطي للمعلول، قد يتوهم أحد فيجيب أن العلة موجود والمعلول موجود، ثم العلة تقدم شيئاً للمعلول، بينما الأمر ليس كذلك، فاننا عندما نقول (تعطي العلة للمعلول)، فان هذا من باب ضيق التعبير، وإلا ففي الواقع المعلول غير موجود قبل علّته، والعلّة لاتعطي شيئاً للمعلول، وإنما العلّة تعطي ذات المعلول، فتوجده، إذْ لا وجود لطرفين، لكي تقوم العلّة باعطاء المعلول شيئاً ما، لأن الإضافة هنا إشراقية وليست إضافة مقولية، ومن المعروف انه في الإضافة الاشراقية يوجد طرف واحد وهو العلّة، وهي تفيض المعلول، فالمعلول ليس هو إلا المفاض من قبل العلّة.

ينبغي التنبيه الى أن ماتعطيه العلة للمعلول، أو افاضة العلة للمعلول، أو ايجاد العلة للمعلول، هذا الأثر الذي تفيضه العلة الذي هو المعلول، لابد أن يكون أمراً واحداً لا أكثر، فالعلة إنما تفيض الوجود أو تفيض الماهيّة أو شيئاً آخر.

ولكي تتضح هذه المسألة، نقول: عندما نعلل أي موجود من الموجودات الممكنة نجد أن لهذا الموجود ثلاثة عناوين ـ بحسب التحليل العقلي وإلا فالموجود في الخارج واحد ـ فهو من جهة موجود، ومن جهة ثانية ينتزع منه الذهن عنوان ماهيّة، لأن كل ممكن زوج تركيبي مؤلف من وجود وماهية، ومن جهة ثالثة هناك ارتباط ونسبة بين الوجود والماهيّة، وهي صيرورة الماهيّة موجودة.

إذاً هناك مفهوم الوجود، ومفهوم الماهيّة، كما أن هناك مفهوماً أو معنىً حرفياً وهو النسبة والعلاقة بين الوجود والماهيّة، أي صيرورة الماهيّة موجودة. وهنا قد يقال: ما الذي تعطيه العلّة؟

الجواب: أن العلّة عادة تعطي شيئاً واحداً، والصحيح أنها إنما تعطي

الوجود، ولا تعطي الماهيّة، ولا الصيرورة، لأنه من المحال أن يكون المجعول هو الماهيّة، لأن الماهيّة أمر اعتباري، كما تقدم في بحث أصالة الوجود، والمجعول من جهة العلة أمر أصيل وليس أمراًاعتبارياً.

وقد يشكل: كنا نقول فيما مضى بأن الماهيّة محتاجة الى العلة، وحاجتها الى العلة من الضروريات، فما هو المحتاج الى العلة؟ أهو ذات الماهيّة أم وجود الماهيّة؟

ان الماهية المعلولة، إنما تحتاج الى العلة وترتبط بالعلة من حيثُ هي موجودة لا من حيثُ هي ماهيّة، لأن الماهيّة من حيثُ هي ليست إلاّ هي. فحاجة الماهيّة المعلولة الى العلة إنما هي من حيثُ وجودُها لا من حيثُ هي.

كما أن المجعول من جهة العلة ليس الصيرورة، أي ليس صيرورة الماهيّة موجودة، لأن الصيرورة معنىً حرفي، معنىً نسبي، والمعاني النسبية لاتكون قائمة بذاتها وإنما تكون قائمة بطرفيها، أي أن وجودها وجود رابط وليس مستقلاً، والوجود الرابط لايقوم بذاته بل بغيره، ومن المحال أن يقوم أمر أصيل بأمرين اعتباريين غير أصيلين، لأنه إذا اعتبرنا الصيرورة التي هي معنى حرفي نسبي هي المجعولة للعلة، فلابد أن تكون الصيرورة أمراً أصيلاً، وهو قائم بطرفين هما الوجود والماهيّة، فيكون الطرفان اعتباريين، ومحال أن يقوم أمر أصيل بطرفين اعتباريين.

إذاً المجعول للعلة، أي الذي تفيضه وتوجده هو وجود المعلول، لا ماهيّته، ولا صيرورة الماهيّة موجودة.

الفصل الثاني
في انقسامات العلة

أقسام العلّة:

تنقسم العلّة الى: علة تامّة وعلة ناقصة. والعلّة التامّة هي التي تشتمل على جميع مايتوقف عليه وجود المعلول، أي هي تتألف من السبب والشرط وعدم المانع. فعندما نريد أن نحرق ورقة، فهذا الاحتراق يحتاج الى علّة تامّة، وهي تتألف من: السبب «النار» والشرط «بأن تكون هذه النار قريبة من الورقة»، ثم عدم المانع «لابد أن تكون الورقة غير رطبة». فاذا وجد السبب والشرط وعدم المانع احترقت الورقة، هذه هي العلّة التامّة، ومتى ماوجدت العلّة التامة وُجِدَ المعلول مباشرة.

أما العلّة الناقصة فهي التي لاتتوفر على جميع مايتوقف عليه وجود المعلول، وإنما تتوفر على بعض مايتوقف عليه وجود المعلول. كأن يكون السبب أو الشرط أو عدم المانع فقط ، فإذا فرضنا وجود النار، لكن الورقة كانت رطبة، أو بعيدة عن النار، فحينئذ هذا جزء العلّة، وهو علة ناقصة، وهذه العلة الناقصة لاتوجد المعلول، بينما العلّة التامة توجد المعلول بمجرد أن توجد.

الفرق بين العلّة التامة والناقصة:

العلة التامة تختلف عن العلة الناقصة، في أن العلة التامة متى ماوجدت يلزم من وجودها وجود المعلول مباشرة، فعند وجود السبب والشرط وعدم المانع تحترق الورقة فوراً، ومتى ماعدمت العلّة التامة انعدم المعلول.

أما العلّة الناقصة فإنه لايلزم من وجودها وجود المعلول، لأنه قد توجد نار لكن الورقة رطبة أو بعيدة عن النار.

لكن متى عدمت العلة التامة انعدم المعلول، كما أن العلّة الناقصة إذا عدمت ينعدم المعلول أيضاً، أي يلزم من عدم العلة الناقصة عدم المعلول.

العلة الواحدة والكثيرة:

وتنقسم العلة الى واحدة وكثيرة، والعلة الواحدة هي التي لايكون سواها، فالواجب تعالى هو العلة الواحدة بالنسبة لهذا الكون. والعلة الكثيرة، كما في الغليان والاحتراق، فكما أن الغليان يمكن أن يحصل بواسطة النار، كذلك يحصل بواسطة الشمس لو كانت حارة جداً، بواسطة عدسات لامّة تجمع الطاقة الشمسية وتكثفها، أو بواسطة الطاقة الكهربائية، فكل واحدة من هذه يمكن أن تكون علة للغليان، وإذا اجتمعت بمجموعها تتحد فتكون علّة واحدة، لأن كل واحدة منها سوف تكون علّة ناقصة، وإذا انفردت فتكون كل واحدة منها علّة مستقلة بمفردها، فهي علل كثيرة.

العلة البسيطة والمركبة:

تنقسم العلّة الى علّة بسيطة وعلّة مركبة.

والعلّة البسيطة هي التي لاتكون لها أجزاء. وتكون إما بسيطة بحسب الخارج أو بحسب العقل.

أما العلة المركبة فهي التي تكون لها أجزاء، وهي كذلك تكون إما مركبة بحسب الخارج أو مركبة بحسب العقل.

فالتركيب يكون بأشكال: فمرة يكون التركيب بحسب الخارج كالجسم، لان كل جسم يتركب من مادة وصورة.

ومرة نلاحظ التركيب بحسب العقل كالماهيات، ولكن ليست الاجناس العالية، بل ماتحت الاجناس العالية، فان الانواع تحت الاجناس العالية تتألف من جنس وفصل، فهي مركبة بحسب العقل، اي انها مركبة تركيباً عقلياً. ومرة

لاتكون العلة مركبة من جنس وفصل، كمقولات العرض التسع، وكذلك الجوهر، فهذه كلها ليست مؤلفة من جنس وفصل، إذ لا أجناس فوقها. ولكن الاجناس العالية يمكن أن تكون مركبة باعتبار آخر، أي باعتبارها ممكنة وكل ممكن زوج تركيبي، مؤلف من وجود وماهيّة.

ولكن هناك علّة لاتشوبها شائبة التركيب، وهي بسيطة بساطة محضة، إذ هي غير مركبة لاخارجاً ولا عقلاً، وهو الواجب تعالى علواً كبيراً.

العلة القريبة والبعيدة:

تنقسم العلّة أيضاً الى: قريبة وبعيدة، والقريبة هي التي لاتوجد واسطة بينها وبين معلولها، كالنار والاحتراق مثلاً، أما البعيدة فهي التي توجد واسطة بينها وبين معلولها مثل اليد علّة لفتح الباب بواسطة المفتاح.

العلة الداخليّة والخارجيّة:

وايضاً تنقسم العلّة الى داخلية وخارجية، والمقصود بالعلّة الداخليّة هي الاجزاء، فالمادة والصورة بالنسبة الى الجسم علل داخليّة مقوّمة، ولذلك تسمى بعلل القوام، لأن الشيء يتقوم بها، أما العلل الخارجية، فهي علل الوجود التي لاتكون أجزاء، وإنما تكون من الخارج علة لوجود الشيء، وهي الفاعل والغاية، والفاعل نعبر عنه بـ(مابه الوجود) أي مايصدر عنه المعلول، أما الغاية فيعبّر عنها بـ (ما لأجله الوجود) أي مايصدر لاجله المعلول.

العلة الحقيقية والمعدة:

كما تنقسم العلة الى العلة الحقيقية والمعدّات، والمقصود بالمعدّات، هي العوامل المساعدة، وهذه العوامل لاتوجد الشيء.وإنما هي مقدمات وممهّدات ومهيئات ومقرّبات، تقرّب المادة الى افاضة الفاعل، كتقريب الخشب الى النار،

فهذا ليس علّة بل هو ممهّد الى العلة ومقرب، أو كمن يمشي في الطريق ويريد الدخول الى المسجد فالخطوة الأخيرة هي التي تدخله الى المسجد فهي علة دخوله، وكل الخطوات الأخرى ممهّدات ومقرّبات ومعدّات تقربه للنتيجة ليس إلاّ.

والمعدّات ليست علة حقيقية، وانما يطلق عليها علة تجوزاً.

الفصل الثالث

في وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة ووجوب وجود العلة عند وجود المعلول

إن من أحكام العلية أنه يستحيل أن ينفك وجود العلة التامة عن المعلول، ويستحيل أن ينفك المعلول عن علته التامة، أي كلما وجدت العلة التامة وجد المعلول، وكلما وجد المعلول وجدت علته التامة، وإذا انعدمت العلة التامة انعدم المعلول.

وفي هذا الفصل يوجد مطلبان:

الأول: وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة، أي كلما وجدت العلة التامة يكون وجود المعلول واجباً.

الثاني: وجوب وجود العلة عند وجود المعلول، أي إذا وجد المعلول يكون وجود العلة قبل ذلك واجباً.

الوجوب بالقياس الى الغير:

الوجوب هنا بمعنى الضرورة. والوجوب، كما قرأنا فيما سبق، مرة يكون بالذات، وأخرى يكون وجوباً بالغير، وثالثة يكون بالقياس الى الغير، والمراد بالوجوب هنا هو الوجوب بالقياس الى الغير، بينما المراد بالوجوب في مسألة: (إن الشيء مالم يجب لم يوجد) المتقدمة هو الوجوب بالغير.

والمقصود بالوجوب بالذات هو وجوب الباري تعالى، والوجوب بالغير هو وجوب الممكن الموجود، فهو واجب الوجود بغيره، أي بعلته لابذاته، واما الوجوب بالقياس الى الغير فهو كما في وجوب وجود أحد المتضايفين إذا قيس الى وجود

الآخر. كما إذا قيس وجود التحت بالنسبة الى وجود الفوق، فان وجوده يكون واجباً، أي يكون وجود التحت واجباً بالقياس الى وجود الفوق.

الإرادة جزء العلة:

قد يقال: لو انه متى ماتحققت العلة التامة كان المعلول موجوداً، لكانت العلة مجبورة في إيجاد معلولها، ومن هنا نشأت شبهة عند بعضهم، وهي أن هذا القول يقتضي أن يكون الواجب تعالى علّة مجبورة أو فاعلاً مجبوراً في إيجاد هذا العالم.

الجواب: الصحيح ان هذا التوهم لايصدق على الواجب تعالى، لأن العلة التامة من اجزائها إرادة الفاعل، فما لم تتحقق إرادة لدى الفاعل لاتتحقق العلة التامة، فعندما تريد أن تكتب أو تأكل أو تفعل أي شيء آخر، لابد أن تتوفر جملة أشياءلكي يتحقق الفعل، ومن هذه الأشياء أن توجد لديك إرادة للفعل، وإلا لو لم توجد لديك إرادة للفعل فان الفعل لايتحقق.

إذاً ارادة الفاعل هي جزء العلة، فإرادة الواجب تعالى هي جزء العلة، فإن اراد فعل وإن لم يرد لم يفعل، وهذه المسألة ستتضح اكثر في المرحلة الثانية عشرة.

إذاً فلا يصح أن ينسب للواجب تعالى أنه فاعل مجبور، أو أنه علّة مجبورة، باعتبار أن العلة التامة متى ماوجدت وجب أن يوجد معلولها، لأنه لكي يكون الواجب تعالى علّة تامة لابد من ارادته تعالى للفعل، لأن الإرادة من أجزاء العلة، فما لم تتحقق إرادة الفاعل لايمكن أن تكون هناك علّة تامّة، وإذا لم تكن هناك علّة تامّة لايوجد المعلول.

وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامّة:

إذا كانت العلة التامة موجودة فيجب وجود المعلول، والدليل على ذلك: إذا

لم يكن وجود المعلول واجباً عند وجود علته التامة، فيعني ذلك انه يمكن أن يكون عندئذ المعلول معدوماً، أي إذا قلنا يجوز عدم المعلول مع وجود علته التامة، فمع وجود العلة التامة للاحتراق لايوجد احتراق مثلاً، بمعنى يلزم من ذلك انعدام المعلول، وعدم المعلول يحتاج الى علّة ـ كما أشرنا سابقاً ـ وعلة عدم المعلول هي عدم العلة، أي أن عدم العلة هو علة لعدم المعلول، وهنا المعلول معدوم، فإذا كان معدوماً، حينئذ لابد أن تكون علته معدومة أيضاً، بينما نحن نفترض وجود العلة التامة، فإذا وجدت العلة التامة مع عدم المعلول يلزم من ذلك اجتماع النقيضين وهو محال.

وجوب وجود العلة عند وجود المعلول:

من المحال أن يكون المعلول موجوداً ولا تكون علته موجودة. فإذا كان المعلول موجوداً ولم تكن علته واجبة الوجود، يمكن أن تنعدم العلة مع وجود المعلول، وقد قلنا فيما سبق ـ في الفصل الثاني ـ ان العلة سواء كانت تامة أو ناقصة، إذا انعدمت ينعدم المعلول، وهذا خلاف مافرضناه من أن المعلول موجود.

وعلى هذا الأساس فالمعلول لاينفك عن وجود علته، كما أن العلة لاتنفك في وجودها عن وجود معلولها، بينهما تلازم ولايمكن التفكيك بينهما.

وهذا البرهان الذي ذكره المصنف يبتني على ماقاله المشهور، أي على القول بأن الامكان من لوازم الماهية، فالبرهان هنا يبتني على الامكان الماهوي لا على الامكان الفقري الذي قالته مدرسة الحكمة المتعالية، بينما سيذكر في نهاية هذا المبحث البرهان الذي يبتني على الامكان الفقري.

فعلى أساس الامكان الماهوي: عندما نقول إن وجود المعلول واجب عند وجود علته التامة، ووجود العلة واجب عند وجود المعلول، فان هذا البرهان يبتني على الخلف، أي إذا فرضنا ـ كما سبق ـ انعدام العلة عند وجود المعلول،

أو فرضنا انعدام المعلول عند وجود العلة، فيلزم من ذلك الخلف، وحينئذ يلزم من ذلك اجتماع النقيضين، أي يلزم أن تكون العلة موجودة وغير موجودة، كما أشرنا قبل قليل.

وجوب وجود علة المعلول الزماني في زمانه بعينه:

قد يكون المعلول زمانياً، أي أن المعلول موجود في زمان معين، ومن المعلوم أن الزمان لايكون إلا في عالم المادة، وإلا فعالم المجردات لازمان فيه، لأن الزمان يعرض للحركة، والحركة تكون في عالم المادة، أمّا خارج عالم المادة فلا توجد حركة، فاذا لم تكن هناك حركة وكان العالم مجرداً فلا زمان، أو قل لايعرض الزمان على ذلك العالم أساساً. ولهذا قال المصنف: إذا كان المعلول زمانياً، أي موجوداً في هذا العالم الذي يعرض عليه الزمان، وإذا كان موجوداً في زمان معين من الأزمنة، فحينئذ لابد أن تكون علته موجودة في هذا الزمان، وإلا يلزم أن يكون المعلول موجوداً وعلته معدومة.

فهذا الكتاب زماني، لأنه موجود في الزمان، فإذا فرضنا أن هذا الكتاب موجود فى زمان معين، فلابد أن تكون علّة الكتاب موجودة في ذلك الزمان نفسه، أي إذا كان هذا الكتاب موجوداً في الساعة العاشرة وجب أن تكون علته موجودة في تلك الساعة نفسها، وإلا لايصح وجود الكتاب في هذه الساعة والعلة موجودة في زمان آخر، بل لابد أن توجد معه في الزمان نفسه. فلو فرضنا وجود هذا الكتاب في الساعة العاشرة مع ان علته كانت موجودة في الساعة التاسعة، فيلزم من ذلك وجود المعلول مع كون علته معدومة، وهو محال، لأن العلة إنما تفيض وجود المعلول بوجودها، فاذا كانت العلة معدومة فلا تكون مفيضة للمعلول، لأن العدم لايفيض الوجود، فلابد من وجود العلة في نفس زمان وجود المعلول لا في زمان سابق لوجوده أو متأخر عن وجوده.

برهان آخر على حاجة الماهيّة المعلولة الى العلة:

ثم ينتقل المصنف لبيان برهان آخر على حاجة الماهية المعلولة الى العلة، وانها لايمكن أن تستغني عن العلة، وان هناك تلازماً بينها وبين العلة.

وهذا البرهان يبتني على مسألة الامكان الفقري، وهو يعني أن الامكان هو الفقر، والوجوب هو الغنى، أي الممكن هو الفقير والواجب هو الغني، ولهذا عندما يقال: بأن المعلول محتاج في وجوده الى العلة، فلا يعني ذلك أنه شيء له الحاجة، وإنما الاحتياج هو المعلول، حقيقة المعلول هي الفقر والاحتياج، فالامكان يعود هنا الى الفقر، والوجوب يعود الى الغنى.

وعندما نقول: ان هذا واجب فمعنى ذلك أنه غني، وعندما نقول: هذا ممكن فمعنى ذلك انه فقير، والفقير محتاج لايقوم بذاته.

وهذا يختلف عن الحاجة والفقر المتداول بيننا، فعندما نقول: زيد من الناس فقير، فلابد أن يكون زيد موجوداً ثم بعد ذلك نفترض أنه ليس لديه مال فالمال زائد في الواقع على زيد. ولكن عندما نقول: الانسان يساوي الناطقية زائداً الحيوانية، فهذا يعني أن الناطقية والحيوانية هي عين وجود الانسان وليست زائدة على وجوده كالمثال الأول، أي الانسان ليس شيئاً محتاجاً الى الحيوانية والناطقية بل هو يساوي الحيوانية والناطقية، أنت الآن من الممكن أن تتصور إنساناً له عشرة رؤوس أو حيواناً له مئة رأس، إذ يمكن تصور ذلك تصوراً، فهذه الصورة وجودها قائم في النفس، فمتى ماصرفت النفس النظر عن مثل هذه الصورة فانها تتلاشى، لماذا؟ لانها ليست مستقلة في الوجود، أو قل وجودها عين الفقر، فمجرد أن تغفل عنها تنمحي هذه الصورة.

والممكن ـ بناءً على هذا القول ـ وجوده وجود فقير، وجود هو عين الربط والاحتياج، أو قل المعلول يساوي الفقر والربط والحاجة، ووجوده عين الحاجة

وعين الارتباط، فيكون وجوده بالنسبة الى علته وجوداً رابطاً، وهذا الوجود الرابط دائماً قائم بغيره، فمتى ماتصورنا أن الغير منتفٍ، يكون هذا الوجود منتفياً أيضاً، ومتى ماتصورنا ان هذا الغير موجود يكون الوجود الرابط موجوداً كذلك، فعند وجود المعلول يجب وجودالعلة.

هذا ما أفادته مدرسة الحكمة المتعالية التي تفسر الوجوب والامكان بالغنى والفقر، وبالوجود الرابط والوجود المستقل، والوجود المحتاج والوجود المحتاج إليه، وعلى هذا الأساس لانحتاج الى البرهان السابق.

الفصل الرابع
قاعدة الواحد

قاعدة الواحد، وهي قاعدة فيها كلام مفصّل، وقد تبنى المتكلمون منها موقفاً، فيما تبنى الفلاسفة منها موقفاً آخر، واستفاد الاصوليون منها، فحاولوا أن يطبقوها في مباحثهم، وبالذات في مسألة موضوع العلم، كما في كفاية الاصول أو غيره، وإن كانت تطبيقاتهم لهذه القاعدة ليست في مجالها.

وتطبيقات هذه القاعدة سببت جدلاً واسعاً بين الحكماء والمتكلمين، ولعل هذا الجدل يعود الى عدم التدقيق في فهم قاعدة (الواحد لايصدر عنه إلا الواحد). وعلى أساس هذه القاعدة، تبنى الفلاسفة بعض الأقوال. ومن المعلوم أن الاختلاف في المسائل الفلسفية ينشأ غالباً من عدم التصور الصحيح لهذه المسائل، لأن التصور الصحيح لهذه المسائل يساوق التصديق بها، أي ان المشكلة في الفلسفة كثيراً ماتكون ناشئة من التباس التصور.

المقصود بالواحد:

ينقسم الواحد الى: حقيقي وغير حقيقي، والحقيقي الى ذات متصفة بالوحدة، وذات هي عين الوحدة، وهذا الأخير من المحال أن يفرض له ثانٍ. كما قلنا أن الصّرْفَ من الشيء لايتثنى ولا يتكرر، هنا ايضاً هذا الواحد الحقيقي الذي تكون ذاته عين الوحدة من المحال أن يفرض له ثانٍ، واحياناً يقيّد بالوحدة الحقّة الحقيقية، وهذه الوحدة منحصرة بالواجب تعالى، في قبال الوحدة الحقّة الظلّية التي تكون في عالم الامكان.

والمقصود في هذا الفصل هو الواحد الحقيقي الذي تكون ذاته هي عين الوحدة.

والمراد من الصدور، عندما يقال: (الواحد لايصدر منه إلا الواحد) هو العلّة الفاعلية الموجدة للشيء، فالمراد من الصدور هو الايجاد وتحقيق الشيء، وهذا يختص بالعلة الحقيقية وهي الله تعالى. أما العلل التي تكون وسطية فيقول الحكماء: أنها شرائط ومعدات أي مقرّبات ومهيئات، وليست عللاً حقيقية، فالمراد من (الواحد لايصدر منه إلاّ الواحد)، هو فعل الواجب تعالى، أي هكذا يقال: ان فعل الواحد الحق ـ الواجب تعالى ـ فعل واحد.

البرهان على قاعدة الواحد:

قال بعض الحكماء: أن هذه القضية من القضايا البديهية التي لاتحتاج الى برهان، كما اشار الى ذلك الميرزا مهدي الآشتياني في (أساس التوحيد) حيثُ قال: إن قاعدة الواحد لاتحتاج الى برهان وان مايقام عليها من براهين إنما هي منبهات فقط.

والمصنف أقام برهاناً على هذه القاعدة، فقال: من الواجب أن يكون بين العلة ومعلولها سنخية ذاتية، وإلا جاز أن يصدر كل شيء من كل شيء. وعلى هذا الأساس فلابد أن يكون مايصدر من الواحد هو الواحد، والمراد من السنخية هنا، أن تكون هناك خصوصية في العلة، وهذه الخصوصية تكون هي السبب لوجود المعلول، أي هناك خصوصية في النار، تكون هي السبب لصدور الاحتراق من النار، وهناك خصوصية في الثلج، هي السبب لصدور البرودة منه، وهناك خصوصية في الدهن، هي السبب لصدور الدسومة منه، وإلاّ لو لم تكن هذه الخصوصية وهذه السنخية موجودة لأمكن أن يصدر المعلول من أية علة. إذاً لابد من وجود خصوصية في العلة تكون منشأً لصدور المعلول، ولولا هذه الخصوصية ـ السنخية ـ لأمكن أن يصدر كل شي من كل شيء، أي يكون الثلج علّة للاحتراق، والنار علّة للبرودة.

فإذا كان الواحد واحداً بالوحدة الحقّة الحقيقية، الذات هي عين الوحدة،

فلابد أن يكون مايصدر منه واحداً. وقد قالوا: لولا مبدأ السنخية لأمكن أن يكون كل شيء علّة لكل شيء، فعلى أساس مبدإ السنخية لايمكن أن يكون الشي علّة إلاّ لما هو مسانخ له من المعلول، أي مافيه خصوصية تكون منشأً لصدور المعلول.

وعندما نقول الواحد لايصدر منه إلا الواحد، فمن أوضح مصاديق الواحد هو الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية، وهو الواجب تعالى.

وهذا البرهان على قاعدة الواحد يمكن ان يشمل الواجب وغيره، بمعنى أن أية علة من العلل ليس فيها إلا خصوصية واحدة تكون منشأً لمعلول واحد، ومن المحال أن تكون منشأً لأكثر من هذا المعلول، لأن السنخية تقتضي أن لايصدر من هذه العلة إلا هذا المعلول الواحد.

وعلى هذا قالوا: بأن الواحد لايصدر منه إلا الواحد. وعمم بعض الفلاسفة قاعدة الواحد لغير الواجب ايضاً شريطة وجود السنخية والخصوصية الواحدة التي لايمكن أن تكون منشأً لأكثر من معلول واحد.

مستخلص لما سبق:

فخلاصة القول في هذه القاعدة التي حولها كلام مفصل في كتب الحكماء، انه إذا كانت العلّة بسيطة من كل الجهات ـ وهو الواجب تعالى ـ فمن غير الممكن أن نفرض فيه خصوصيات متعددة، بل هو بسيط من كل الجهات، من هنا قالوا: يمكن أن تصدر منه معاليل متكثرة، لأن تكثر المعاليل يعني تكثر الخصوصيات في العلة، لأن كل معلول يكون ناشئاً من خصوصية، فلابد أن يكون الصادر منه غير متكثر ايضاً، لأنه بسيط بساطة بحتة، بسيط من كل جهة، وبساطته تقتضي أنه ليس فيه إلا خصوصية أنه بسيط من كل جهة، ولهذا يجب أن يكون المعلول الصادر منه واحد غير متعدد، وإلا يلزم من ذلك أن مافرضنا أنه واحد وهو العلة ليس بواجد بل يكون كثيراً، ولهذا قالوا: بأن عالم الامكان الصادر من الواجب هو واحد بكل مافيه من مراتب، فهو واحد وصادر من واحد، هو الله تعالى.

الفصل الخامس
استحالة الدور والتسلسل في العلل

معنى الدور:

الدور هو أن يحتاج الأول الى الثاني والثاني الى الأول، إما بواسطة أو بغير واسطة، كما ذكر الفخر الرازي في المباحث المشرقية. أو قالوا: هو توقف الشيء على مايتوقف عليه بمرتبة أو أكثر، كما جاء في مطالع الأنظار. أو قالوا: هو أن يكون شيئان كل منهما علّة للآخر بواسطة أو بدونها، كما جاء في شرح المواقف. أو كما قال المصنف: هو توقف وجود الشيء على مايتوقف عليه وجوده، إما بلاواسطة وهو الدور المصرّح، وإما بواسطة أو أكثر وهو الدور المضمر.

معنى التسلسل:

أمّا التسلسل، فقالوا في تعريفه: هو أن يستند الممكن في وجوده الى علّة مؤثرة فيه، وتستند تلك العلة المؤثرة الى علّة أخرى مؤثرة فيها، وهلم جرا الى غير نهاية، كما جاء في شرح المواقف. بمعنى أن تستمر العليّة والمعلوليّة الى مالانهاية، أو حسب تعبير المصنف: هو ترتب العلل الى مالانهاية.

برهان استحالة الدور:

يذكر المصنف هنا برهاناً على استحالة الدور، وهذا البرهان ينتهي الى استحالة اجتماع النقيضين، لأنه في الواقع كل المحالات تنتهي الى التناقض. الدور هو توقف وجود شيء على مايتوقف عليه وجوده إما بلا واسطة أو بواسطة، فمثلاً «أ» يتوقف على «ب»، و«ب» يتوقف على «أ»، هذا بلا واسطة. أما الدور بواسطة فمثلاً «أ» يتوقف على «ب»، و «ب» يتوقف على «جـ»، و «جـ» يتوقف على «د»، و«د» يتوقف على «أ»، وهذا هو الدور المضمر.

وهو يستلزم في النتيجة توقف وجود الشيء على نفسه في كليهما، سواء كان الدور مصرّحاً أو مضمراً. أي توقف وجود «أ» على «أ»، وإذا توقف وجود «أ» على «أ» يلزم من ذلك أن يتقدم «أ» على «أ»، فيتقدم الشي على نفسه بوجوده، لأن وجود العلة متقدم على وجود المعلول بداهة، وإذا تقدم وجود الشيء على نفسه يلزم أن يكون الشيء موجوداً وغير موجود، وهذا هو التناقض. أي يكون الشيء متقدماً ومتأخراً، علّة ومعلولاً، ولايمكن أن يكون الشيء علّةً ومعلولاً، متقدماً ومتأخراً من جهة واحدة. وهذا يعني اجتماع النقيضين، وهو محال بالبداهة.

أسدّ البراهين على استحالة التسلسل:

أما استحالة التسلسل فالمصنف يقدم لنا اكثر من برهان، الأول هو البرهان المشهور بين المشائين، الذي ذكره ابن سينا في الهيات الشفاء، والشفاء كتاب من أهم الموسوعات الفلسفية التي استوعبت المدرسة المشائية، وفي قسم الإلهيات من كتاب الشفاء أقام الشيخ الرئيس برهاناً، يوصف بأنه من أسدّ البراهين.

وملخص هذا البرهان هو: إذا فرضنا معلولاً وعلّة نفترض «أ» معلولاً و«ب» علة، ثم فرضنا علّة لهذه العلة «ب» ولتكن «جـ»، فهذه الثلاثة كل واحدة منها «أ» و«ب» و«جـ» له حكم يختص به، وهذا الحكم ضروري الثبوت بالنسبة اليه. أما بالنسبة الى «أ» فهو معلول فقط. وأما بالنسبة الى «ب» فانه علة ومعلول، هو علة الى «أ» ومعلول الى «جـ»، ولا مانع من أن يكون الشيء علة ومعلولاً من جهتين، أي علة لما تحته ومعلولاً لما فوقه. بينما «جـ» الذي هو علة الى «ب» هو علة فقط.

وهذه الحلقات الثلاث كل واحد منها له حكم، وهذا الحكم ضروري الثبوت

له، أي لازم وثابت وواجب له. أما «أ» فهو معلول فقط، وأما «ج» فهو علة فقط. وأما «ب» فهو علة الى «أ» ومعلول الى «جـ». فحينئذ الذي يكون معلولاً فقط وهو «أ» سيكون طرفاً نازلاً، والذي هو علة فقط سيكون طرفاً آخر علوياً، والذي يكون علة ومعلولاً «ب» سيكون وسطاً بين الطرفين.

فاذا فرضنا أننا زدنا هذه الحلقات، أي أ، ب، جـ، د، فيكون عندنا، «أ» معلولاً علته «ب»، و «ب» معلولاً علته «جـ»، و «جـ» معلولاً علته «د»، فيكون «أ» معلولاً فقط، و«ب» علة ومعلولاً، علة الى «أ» ومعلولاً الى «جـ»، و«جـ» علة ومعلولاً، و«د» علة الى «جـ» فقط. فسيكون لدينا طرفان، من جهة «أ» معلول فقط، ومن جهة «د» علة فقط. أما «ب» و «جـ» فكل منهما علة من جهة ومعلول من جهة أخرى، وكل حكم لهذه الأطراف والوسط، هو حكم ضروري الثبوت له، أي واجب له.

ولو ازدادت هذه الحلقات من أربع الى خمس أو ست أو سبع أو عشر أو مئة أو عشرة آلاف، فدائماً سوف نجد طرفين أحدهما علة فقط، والآخر معلولاً فقط، وفي الوسط سيكون دائماً علة ومعلول، علة لما تحتة ومعلول لما فوقه.

فاذا فرضنا أن هذه السلسلة حلقاتها غير متناهية عند حد، بل تسير الى مالانهاية، فسيكون عندنا من جانب «أ» معلول فقط، أما ما بعد «أ»، «ب»، «جـ»، «د»، فكل منها سيكون علة ومعلولاً، أي كل منها سيكون وسطاً، وهذا الوسط غير محصور بين طرفين، لأننا افترضنا في الطرفين أن يكون الطرف الأعلى علة فقط، والطرف الأدنى معلولاً فقط، والمحصور في الوسط يكون علّة ومعلولاً، ولكن هنا ستكون الحلقة الأولى «أ» معلولة لما فوقها، أما كل ماهو فوقها ـ باعتبار التسلسل الى مالانهاية ـ سيكون وسطاً ، ولا وجود لعلة فقط في نهايته، أي في أعلاه، وهذا يؤدي الى أن يكون عندنا وسط بدون طرف، وهو

محال أن يتحقق الوسط بلا طرف، لأنه سيكون في الواقع وسطاً وليس بوسط، فيلزم من ذلك التناقض، لأننا عندما نفترض انه وسط فمعنى ذلك أن يكون محصوراً بين حلقتين، حلقة دنيا معلولة فقط، وحلقة عليا علة فقط، وهذا غير موجود، لأنه إذا كانت هناك حلقة عليا فلا تسلسل، بل يقف التسلسل عندها، فصار غير وسط، بينما هو في الواقع وسط، فيكون وسطاً وليس بوسط، وهذا تناقض وهو محال. إذاً التسلسل محال.

برهان آخر على استحالة التسلسل:

البرهان الثاني يبتني على ماتقدم في الفصل الثالث، وهو ان وجود المعلولات دائماً وجود رابط بالنسبة للعلة، فاذا فرضنا وجود علل لا متناهية، أي أن سلسلة العلية والمعلولية لم تقف عند علة في الطرف الأعلى، فهذا يعني أن هذه المعلولات التي وجودها وجود رابط، ستكون موجودة ومتحققة من دون أن يكون هناك وجود نفسي مستقل تقوم به، والوجود الرابط لايمكن أن يقوم بذاته بل لابد أن يكون دائماً مستنداً الى غيره، وقائماً بغيره، أي بالوجود المستقل.

وعلى هذا الاساس إذا لم نفترض علة نهائية فيلزم من ذلك أن تكون الوجودات الرابطة موجودة بلا وجود نفسي تقوم به، وهذا محال، لأن الوجودات الرابطة لاتوجد قائمة بذاتها بل بوجود نفسي مستقل تقوم به. كالصورة الموجودة في النفس، فان وجودها وجود رابط، أي لولا وجود النفس لما وُجدَت الصورة، كذلك وجود المعلولات، أي عالم الامكان، فان وجوده وجود رابط بالنسبة الى وجود الواجب تعالى، وتحقق الوجود الرابط يعني وجود الوجود المستقل الغني.

وهذا برهان آخر على استحالة التسلسل، وقد ذكروا براهين أخرى على استحالة التسلسل مفصّلة في الكتب المطولة.

الفصل السادس
العلة الفاعلية وأقسامها

ذكرنا فيما سبق أن العلة تنقسم الى قسمين: علة قوام وعلة وجود. وعلل القوام هي العلة المادية والعلة الصورية، وعلل الوجود هي العلة الفاعلية والعلة الغائية.

والعلة الفاعلية هي العلة التي تفيض وجود المعلول وتفعل المعلول، كالنار بالنسبة الى الاحتراق فانها علة فاعلية، فهي التي تفيض وجود الاحتراق، أي هي التي تفعل الاحتراق.

أقسام العلة الفاعلية:

ذكر المصنف للعلة الفاعلية عدة أقسام، وهذه الأقسام بالنظر الأولي تنتهي الى ثمانية أقسام، والمصنف يبيّن اجمالاً هذه الأقسام ثم يفصلها بعد ذلك.

أن الفاعل يكون أحد أمرين، إما فاعلاً له علم بفعله، أو فاعلاً ليس له علم بفعله. والفاعل الذي له علم بفعله ينقسم الى قسمين، وكذلك ينقسم الفاعل الذي ليس له علم بفعله الى قسمين ايضاً.

فالفاعل الذي لاعلم له بفعله، إما أن يلائم فعلُهُ طبعَهُ، وهو مايسمى بالفاعل بالطبع، كهضم المعدة للطعام، وسقوط الحجر من الأعلى. فالمعدة عندما تهضم الطعام لاتعلم بفعلها، والهضم ملائم لطبعها. واما الفاعل الذي لاعلم له بفعله، وفعله لايلائم طبعه، فهو الفاعل بالقسر، كالمعدة في حالة المرض، فهي تضطرب ولاتهضم الطعام، وقد يحصل تقيّؤ، فعندما تحصل حالة التقيّؤ لاعلم للمعدة بفعلها، كما أن فعلها لايلائم طبعها. وهذا الفاعل يعبّر عنه

بالفاعل بالقسر. هذا هو القسم الأول من العلة الفاعلية، وهو الذي ليس له علم بفعله.

أما الفاعل الذي له علم بفعله فهو ينقسم الى قسمين، فتارة لايكون فعله بإرادته، فهو فاعل له علم بفعله ولكن فعله ليس بإرادته، من قبيل الانسان المكره على مالايريده، انسان مكره على أن يمشي أو يأكل، فهو يعلم بفعله لكن فعله ليس بارادته. وتارة أخرى يكون للفاعل علم بفعله ويكون فعله بارادته، وهذا القسم الذي يكون فعله بارادته ينقسم الى قسمين: الى ما يكون علمه بفعله في مرتبة فعله بل عين فعله، وهو ما يسمى بالفاعل بالرضا، وأخرى يكون علمه بفعله قبل فعله، وهو تارة يكون فعله مقروناً بداعٍ زائد على علمه، وهو الفاعل بالقصد، وأخرى لايكون علمه بفعله مقروناً بداعٍ زائد على العلم، بل يكون نفس العلم فعلياً منشأً لصدور المعلول، وهذا نفسه ينقسم الى قسمين: الى ما يكون علمه غير زائد على ذاته، وهو الفاعل بالعناية، وما يكون علمه زائداً على ذاته، وهو الفاعل بالتجلي.

وهذه الأقسام حتى الآن اصبحت سبعة: الفاعل بالطبع، الفاعل بالقسر، الفاعل بالجبر، الفاعل بالرضا، الفاعل بالقصد، الفاعل بالعناية، الفاعل بالتجلي، وهناك قسم آخر ذكره المصنف في نهاية هذه الأقسام، وان كان كما سيأتي لايكون في عرض الأقسام السابقة، وهو الفاعل بالتسخير، وهو بمعنى ان الفاعل إذا نسب الى فعله من جهة أنه هو وفعله فعل لفاعل آخر فهو الفاعل بالتسخير، فاصبحت الأقسام ثمانية.

هذا هو البيان الاجمالي لأقسام العلة الفاعلية، بعد ذلك ندخل في بيان كل قسم من هذه الأقسام بالتفصيل.

١ـ الفاعل بالطبع:

الفاعل بالطبع، هو الذي لاعلم له بفعله مع كون الفعل ملائماً لطبعه. وهنا قيدان، الأول: ان الفاعل لاعلم له بفعله، والثاني: فعله ملائم لطبعه، أي فعله ليس خلاف طبيعته، كالمعدة عندما تهضم الطعام، والحجر عندما يسقط من الأعلى الى الأسفل، والكلية عندما تمتص السوائل وتطرحها على شكل بول، والقلب عندما يضخ الدم لسائر انحاء البدن، فكل واحد من هذه الأشياء لاعلم له بفعله، وكذلك هذا الفعل يلائم طبعه، ولذلك يعبر عنها بالفاعل بالطبع.

٢ـ الفاعل بالقسر:

الفاعل بالقسر، وهو الذي لا علم له بفعله، وفعله لايلائم طبعه، فيوجد ايضاً قيدان، كالفاعل بالطبع، ولكنهما يتفقان في جهة، وهي أنهما كليهما لايعلم بفعله، لكن الفاعل بالطبع فعله يلائم طبعه، بينما الفاعل بالقسر فعله لايلائم طبعه، بل هو مقسور عليه، أي توجد عوامل تجعله يضطرب في تأدية وظيفته، ولايكون فعله ملائماً لطبعه، كالمعدة عندما تضطرب حالتها ولاتهضم الطعام، بل بدلاً من هضم الطعام بشكل صحيح تستفرغ الطعام، أو الحجر عندما يقذف للأعلى، فهو بطبيعته يسقط نحو الأرض بفعل الجاذبية، ولذلك فعندما يقذف الحجر نحو الأعلى، فهذا خلاف طبيعته وهي السقوط نحو الأسفل.

٣ـ الفاعل بالجبر:

الفاعل بالجبر، وهو الذي له علم بفعله، ولكن فعله ليس بارادته، فهو خلاف الفاعل بالطبع أو الفاعل بالقسر، لأنه يعلم بفعله وهما لاعلم لهما بفعلهما، لكن فعله ليس بارادته، كالانسان الصائم عندما يكره على الأكل، أو يكره على فعل هو لايريده، فعندما يشرب الماء وهو صائم تحت التعذيب، فهو فاعل مجبور وليس فاعلاً مختاراً، مع إنه يعلم بفعله.

٤ـ الفاعل بالرضا:

الفاعل بالرضا، وهو الذي له ارادة أو قل له علم بفعله، ولكن هذا العلم تارة يكون علماً اجمالياً وأخرى يكون علماً تفصيلياً، والعلم الاجمالي هنا، هو العلم الذي يكتنفه ابهام وغموض، كما نقول في معنى العلم الاجمالي في علم اصول الفقه، فالمقصود به علم زائدٌ عليه ابهام، أي نعلم بالجامع ونشك بالأطراف، فالأطراف مبهمة مجملة، وهنا ايضاً الفاعل بالرضا له علم بفعله وله ارادة، ولكن علمه التفصيلي بالفعل هو عين الفعل، أما قبل الفعل فلا علم له إلا علم اجمالي بالفعل لأنه يعلم بذاته، فإن ذاته علة للفعل، والعلة واجدة للمعلول بنحو أعلى وأشرف، فالعلة عالمة بمعلولها بعلمها بذاتها، من قبيل الانسان الكاتب مثلاً، فإنه عندما يريد أن يكتب مقالاً يعلم انه سيكتب مجموعة أفكار، ولكن هذه الأفكار إنما تتوالد وتتسع حال الكتابة، فقبل الكتابة له علم اجمالي، مبهم، لأنه يعلم انه سوف تحضر في ذهنه صور كثيرة، لكن لايستطيع تحديدها بشكل دقيق، والرسام مثلاً يعلم انه سيرسم الكثير من اللوحات، ولكن قبل الرسم لاتحضر الصور التفصيلية للوحة لديه بكل تفاصيلها، أو النفس الانسانية بالنسبة لمعرفة المستقبل، لاحظ وضعك في المستقبل فسوف يحضر في ذهنك شريط من الصور المختلفة، ولكن هذه الصور علمك بها الآن علم اجمالي، فلو قلت لك: ماهي الصور التي تحضر في ذهنك غداً؟ فانك تقول: مادمت مستيقظاً فسوف تحضر في ذهني معاني وصور، إذاً لديك علم اجمالي بما يكون في ذهنك، ولكن هذا العلم ليس علماً تفصيلياً، وإنما علمك التفصيلي بهذه الصور سيكون في الغد، في مرحلة الفعل، أي العلم التفصيلي بالصور سيكون هو عين الصور والمعاني، فبمجرد تحقق هذه المعاني والصور في النفس تعلم بها تفصيلياً، كما أنك كنت تعلم بها علماً اجمالياً فيما مضى.

وهذا يعبر عنه بالفاعل بالرضا، ومن هنا قال السهروردي واتباعه من الاشراقيين، بأن فاعلية الواجب للاشياء هي كذلك، أي أن الواجب له علم اجمالي في مرتبة ذاته بالموجودات، ولكن في مرتبة وجود الموجودات يكون له علم تفصيلي بها، أي ان تفسير الاشراقيين لعلم الواجب يكون هكذا: انه فاعل بالرضا، أي أنه يعلم بنفسه علماً تفصيليّاً، ولكن في مقام ذاته يعلم اجمالاً بمخلوقاته التي لم يخلقها بعد، بينما حينما يوجد هذه الأشياء يتحقق له علم تفصيلي بها. إذاً فعلمه بالموجودات قبل الايجاد والخلق اجمالي، ولكن بعد الايجاد والخلق يكون علماً تفصيلياً، فإذاً علمه الاجمالي في مقام الذات يتبعه علمه التفصيلي في مقام فعله.

٥ـ الفاعل بالقصد:

الفاعل بالقصد، وهو الذي له علم بفعله، وله ارادة للفعل، ولكن هذه الارادة انما تتحقق بداع زائد على ذات الفاعل، وهذا الداعي عندما يتحقق توجد ارادة الفعل، وعندما لايتحقق لاتوجد إرادة الفعل، كالانسان في أفعاله الاختيارية عندما يتصرف فلابد أن يكون هناك داعٍ، وهذا الداعي زائد على ذات الانسان، وبهذا الداعي تتحقق الإرادة للفعل، وحينئذ يفعل الفعل، فإن لم يوجد هذا الداعي لاتتحقق الإرادة للفعل، ولايفعل الانسان ذلك الفعل.

إذاً الفاعل بالقصد هو الذي يكون له علم بالفعل، وارادة للفعل زائداً على ذاته، ومن هنا قال المتكلمون إن الله تعالى في فعله للاشياء إنما يكون من نوع الفاعل بالقصد، بينما ذهب غيرهم الى أن فاعلية الواجب تعالى للاشياء إنما تكون بكيفية أخرى.

٦ـ الفاعل بالعناية:

الفاعل بالعناية، وهو الذي له علم بفعله، وله ارادة لفعله، وبذلك يشترك

الفاعل بالعناية مع الفاعل بالرضا والفاعل بالقصد، إلا أن الفاعل بالعناية له علم تفصيلي في مقام ذاته، ومن هنا يختلف الفاعل بالعناية عن الفاعل بالرضا، فان الفاعل بالعناية له علم تفصيلي في مقام ذاته بينما الفاعل بالرضا له علم إجمالي في مقام ذاته وتفصيلي في مقام فعله، لكن العلم التفصيلي للفاعل بالعناية زائد على ذاته وليس هو عين ذاته، وهذه هي نظرية المشائين في تفسير علم الواجب، وهي النظرية المعروفة عندهم بنظرية الصور المرتسمة، وهو أن للواجب تعالى علماً تفصيلياً بفعله قبل فعله، ولكنه ليس عين ذاته وإنما هو زائد على ذاته، وهذا العلم هو الذي يكون سبباً ومنشأً لصدور المعلومات والموجودات في الخارج، لأن العلم ـ كما يقولون ـ ينقسم الى قسمين: علم انفعالي، وعلم فعلي، والانفعالي هو الذي يكون له معلوم في الخارج، أي يتلقى من الواقع الخارجي، أما العلم الفعلي فهو ذلك العلم الذي بسببه يتحقق الموجود الخارجي، أي ينشأ من هذا العلم تحقق الموجود الخارجي، فعلم الواجب هو علم تفصيلي فعلي، حيثُ يتبعه تحقق الموجودات الخارجية، وهذا كما لو كان الانسان واقفاً على شاهق، فبمجرد أن ينظر الى الأسفل، وبمجرد أن ترتسم صورة السقوط للاسفل، وصورة أنه سوف يتهاوى، هذه الصورة نفسها تسبب حالة اضطراب واختلال لديه يؤدي الى انهياره وسقوطه، فأصبح علمه بالسقوط سبباً لتحقق السقوط، وبالنتيجة تحقق الواقع الخارجي فهذا علم فعلي، وهو علم تفصيلي قبل وقوع الفعل، وهذا العلم هو الذي يكون منشأً لصدور الفعل في الخارج.

٧ـ الفاعل بالتجلي:

الفاعل بالتجلي، وهو ماتبنّته مدرسة الحكمة المتعالية بالنسبة لعلم الباري تعالى بفعله.

والفاعل بالتجلي هو الذي له علم تفصيلي سابق بالفعل، وهذا العلم التفصيلي هو عين العلم الاجمالي بذاته. وليس المقصود بالعلم الاجمالي هنا هو نفس العلم الاجمالي في الفاعل بالرضا، والذي كان يعني الابهام زائداً الوضوح، وإنما العلم الاجمالي هنا غير الذي يقوله السهروردي، بل الاجمال هنا هو البساطة في مقابل التفصيل، لأن مصطلح الاجمال ينطبق على معنيين، فإما أن يراد به الابهام، أو يراد به البساطة في مقابل التركيب، وهنا عندما نقول: ان الواجب تعالى له علم اجمالي، ليس المقصودبذلك أن علمه علم مبهم، وإنما المقصود بذلكأن علمه علم بسيط، وهذا العلم البسيط في عين أنه بسيط هو جامع لكل العلوم التفصيلية، أي هو في عين أنه اجمالي جامع لكل التفاصيل، ولذلك يقال: له علم سابق تفصيلي، فهو علم محيط بجميع الاشياء.

ويمتاز هذا الكلام عن الكلام السابق، وهو ماقاله المشاؤون في الفاعل بالعناية، الذي يرى ان العلم التفصيلي زائدٌ على الذات، في أن ما تقوله مدرسة الحكمة المتعالية هو أن العلم عين الذات وليس زائداً على الذات.

٨ ـ الفاعل بالتسخير:

الفاعل بالتسخير، وهذا الفاعل وإن كان يذكر في عرض الأقسام السابقة كقسم ثامن، ولكنه في الواقع ليس قسماً آخر في مقابل الأقسام السابقة لأن الفاعل بالتسخير ينطبق على الأقسام الأخرى، لأن الفاعل ينقسم الى قسمين ـ كما في الأمثلة السابقة ـ فمرّة يفعل الفعل ولكن له ولفعله فاعل آخر، كما في المعدة تهضم الطعام، وهي مسخرة للنفس الانسانية، فهذا الفاعل مع فعله له فاعل آخر، أنت وفعلك لك فاعل هو الباري تعالى، وكل الموجودات الممكنة وأفعالها لها فاعل آخر هو الباري تعالى، فهو فاعل لهذه الفواعل وأفعالها، ولهذا يقال: ان الفاعل إذا كان من فوقه فاعل، يسمى فاعلاً بالتسخير،

الانسان هو فاعل بالتسخير، والمعدة فاعلة بالتسخير، والفاعل الذي فوق يسمى بالفاعل المسخّر، الله تعالى فاعل مسخّر للانسان، ولكل الفواعل في عالم الامكان وأفعالها.

والفاعل المسخّر الذي لايسخّره أحد هو الله تعالى. وكل فاعل فوقه فاعل هو فاعل سُخّر، ولهذا فكل فاعل في الأقسام السبعة للفاعل المتقدمة الذكر، سيكون فوقه فاعل، وهو الله تعالى.

وبذلك لايكون القسم الثامن قسماً مستقلاً في عرض الأقسام الأخرى. وانما تكون الأقسام سبعة لا ثمانية، لأنّ هذا القسم الثامن ينطبق على الاقسام المتقدمة.

النفس وقواها:

يشير المصنف هنا الى حقيقة النفس الانسانية وقواها، وبهذه المناسبة نشير الى بعض النظريات التي فسّرت حقيقة النفس الانسانية، وان كان المصنف في كتابي البداية والنهاية لم يدرس علم النفس الفلسفي، بينما نجد في مدونات الفلسفة الأخرى كالاسفار بحوثاً تفصيلية في علم النفس الفلسفي. كما نجد في مصنفات الفلسفة الأخرى نظريات الفلاسفة في تفسير حقيقة النفس الانسانية، وهنا نشير اشارة سريعة الى بعض هذه النظريات بالقدر الذي يوضّح المطلب.

نظرية المتكلمين:

ان الانسان له نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس انسانية، والنباتية هي النفس النامية، والحيوانية هي النفس الحساسة المتحركة بالارادة، والانسانية هي النفس الناطقة، وهذه النفوس ليس بعضها في عرض بعضها الآخر وانما بعضها في طول بعضها الآخر، أي بعض هذه النفوس مسخّرة (بفتح الخاء)

وبعضها مسخِّرة (بكسر الخاء)، النفس النباتية مسخَّرة للنفس الحيوانية، والحيوانية مسخّرة للنباتية، والنفس الانسانية مسخّرة للنفس الحيوانية، وهذه النظرية هي التي نجدها في تراث بعض المتكلمين.

نظرية بعض الحكماء:

النظرية الاخرى هي التي ذهب اليها بعض الحكماء، وهي تقول: أن للانسان نفساً واحدة، وهذه النفس لها قوى متعددة، والنفس هي التي تسخّر هذه القوى، فللنفس قوة طبيعية، وقوة نباتية، وقوة حيوانية، وهذه القوى لايسخّر بعضُها بعضاً، بل إن كل هذه القوى مسخّرة للنفس، ولهذا عندما يقول الانسان: أكلت أو سمعت، فإنما يسمع بواسطة القوة السامعة، ولكن ينسب ذلك لنفسه من باب نسبة الشيء الى ماهو لغيره، أو قل هنا يوجد لدينا فاعل قريب وهو السامعة، وفاعل بعيد وهو النفس، وعلى هذا الاساس ينطبق الفاعل بالتسخير في المقام، باعتبار أن النفس تكون مسخّرة والقوى الثلاث تكون مسخّرة لها.

نظرية ملا صدرا:

النظرية الثالثة هي التي ذكرها صدر المتألهين في الجزء الثامن من كتابه الأسفار الأربعة، وهي تبتني على أساس أن النفس حقيقة واحدة، ولكنها ذات مراتب متعددة، فإن لهذه الحقيقة الواحدة مرتبة في مرتبة القوة النباتية، ومرتبة في مرتبة القوة الحيوانية، وثالثة في مرتبة القوة الناطقة، وكل هذه المراتب تعود الى حقيقة واحدة.

ولهذا لايوجد مسخّر ومسخَّر، لأننا عندما نسمع شيئاً فالفاعل هو النفس، وعندما نأكل فالفاعل هو النفس، فالنفس هي التي تفعل الأفعال النباتية والأفعال الحيوانية والناطقية، وعندما نقول: سمعت أو أكلت فلا يكون ذلك من

نسبة الشيء الى ماهو لغيره، أو يكون لدينا فاعل قريب وبعيد، وإنما يوجد فاعل واحد وهو النفس.

وقد تبنى هذه النظرية صدر المتألهين والحكماء من بعده، ولهذا يعبّر السبزواري في كتاب المنظومة بقوله:

النفس في وحدتها كل القوى　　　　وفعلها في فعله قد انطوى

النسبة بين الفاعل بالقصد وبين الفاعل بالعناية والجبر:

يتأمل المصنف في كون الفاعل بالعناية والفاعل بالجبر مباينين للفاعل بالقصد تبايناً تاماً نوعياً، لأنه يرى أن الفاعل بالعناية والفاعل بالجبر والفاعل بالقصد ليس بينهم مباينة نوعية، ويُفصّل هذه المسألة في نهاية الحكمة من صفحة ١٧٣ الى ١٧٥، وكذلك ذكرت هذه المسألة في الجزء الثاني من كتاب الاسفار الاربعة ص٢٢٠ الى ٢٢٣. ونذكر هنا ملخصاً في هذا الموضوع، بالقدر الذي يرتبط بالمقام.

ان الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية لايمكن أن نعتبرهما قسمين في قبال الفاعل بالقصد، وإنما هما أيضاً فاعلان بالقصد. فلو فرضنا أن هناك شخصاً جالساً تحت جدار يستظل به مثلاً، أو شخصاً راكباً في سفينة، فهذا الشخص تارة ينزل من السفينة باختياره، ومرّة أخرى يتحول من هذه السفينة لأنه لاحظ فيها خرقاً وتوقع غرقها في البحر فتحول منها الى سفينة غيرها، ومرة ثالثة، يأتيه شخص ويجبره على التحول الى سفينة أخرى. فعند ملاحظة هذه الحالات الثلاث، نجد الشخص في كل هذه الحالات تحوّل من هذه السفينة الى أخرى، ولكن في كل حالة من هذه الحالات عبّرنا عن الشخص باعتباره فاعلاً بتعبير معين، مرّة عبّرنا عنه بالفاعل بالقصد، ومرة عبرنا عنه بالفاعل بالجبر، وأخرى عبرنا عنه بتعبير آخر هو الفاعل بالعناية، لكن لو لاحظنا هذا

الشخص في كل هذه الحالات الثلاث، فانه فاعل بالقصد، أي إنما فعل هذا الفعل بناءً على علم وقصد، وعلى هذا الاساس ففي الحالة الأولى وجد هو أنه من المناسب أن ينزل من هذه السفينة ويمتطي أخرى، وفي الحالة الثانية وجد أن هذه السفينة ستغرق فتحول لأخرى، وفي الحالة الثالثة، عندما فرض عليه أن يتحول لسفينة ثانية، تحوّل ايضاً.

ففي الحالة الأولى نعبر عنه بالفاعل بالقصد، إذ قام باختياره بعد أن فكر وتأمل. وفي الحالة الثانية، عندما شاهد الخطر، خشية من الخطر تحول، فنعبر عنه بالفاعل بالعناية، لأنه مجرد أن تصور الغرق تحول الى مكان آخر، وفي الحالة الثالثة، نعبّر عنه بالفاعل بالجبر، عندما جاء شخص وأجبره على التحول.

وهذه الاقسام الثلاثة كلها لم يغب فيها القصد، فان الفاعل بالقصد كما نجده في الحالة الأولى كذلك نجده في الحالة الثانية والثالثة.

تجدر الاشارة الى ان هذا التفسير ينسجم مع تفسير المصنف للإرادة بالعلم، بينما يغدو هذا التفسير في غاية الاشكال على رأي الذي يجعل العلم غير الإرادة.

الفصل السابع
في العلة الغائية

العلّة كما تقدم تنقسم الى: علل قوام، وعلل وجود، وعلل الوجود هي: العلة الفاعلية والعلة الغائيّة، وعلل القوام هي: العلة المادية والعلة الصورية. والمصنف تحدث عن علة الوجود الأولى وهي العلة الفاعلية، ومن ثمّ انتقل الى الحديث عن علة الوجود الثانية وهي العلة الغائية، وهذا البحث يعتبر من البحوث المهمة، وقد لخص المحقق السبزواري في المنظومة هذه المسألة بقولة:

إذْ مقتضى الحكمة والعناية ... ايصال كل ممكن لغاية

أهمية هذا البحث:

وقبل الدخول الى تعريف الغاية نشير الى مسألة، وهي أن هذا البحث يُعتبر من البحوث المهمة جداً في الفلسفة الالهية، ولهذا قال صدر المتألهين[1]: «اعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من الحكمة بل أفضل أجزائها».

وقال الشهيد المطهري[2]: «ان البحث في العلة الغائية من المباحث التي يترتب على قبولها وعدم قبولها تغير كلي في النظرة الكونية للانسان، وربما لم تحتل مسألة فلسفية حجم هذه المسألة في الرؤية الكونية، فالمسألة المعروفة بالخير والشر، وكيفية وقوع الشر بالقضاء الالهي ترتبط بهذه المسألة».

---

(١) الأسفار الأربعة، ج ٢: ص ٢٧٠.

(٢) شرح المنظومة، ج٢: ص٣٩.

حدود البحث:

أما حدود البحث في مسألة العلة الغائية فهو كل موجودات عالم الامكان الأعم من الموجودات الممكنة المادية والمجردة، فكل هذه لها غاية.

معنى الغاية:

الغاية هي الكمال الأخير الذي يتوجه اليه الفاعل في فعله، أو قل: هي الصورة الأكمل لوجود كل شيء في طريق التكامل، بتبديل الموجود الصورة الناقصة له بصورة أكمل.

الغاية في الفاعل العالم والفاعل غير العالم:

أما الفرق بين الغاية في الفاعل العالم ذي الشعور وبين الفاعل غير العالم والفاقد للشعور، فالغاية في الفاعل العالم هي مالأجله الحركة، والغاية في الفاعل غير العاقل هيماتنتهي اليه الحركة، أو قل: أن الغاية في الفاعل العالم الذي لعلمه دخل في فاعليته تكون مرادة للفاعل، وإذا لم يكن الفاعل ذا علم ولا دخل للعلم في فاعلية الفاعل، تكون الغاية هي ماتنتهي اليه الحركة وما ينتهي اليه الفعل، ولهذا فان للغاية مرحلتين بالنسبة للفاعل العالم الذي له شعور:

المرحلة الأولى: هي المرحلة الذهنية العلمية.

والمرحلة الثانية: هي المرحلة الخارجية، أي العينية.

أما بالنسبة للمرحلة العلميّة للغاية فانها متحدة مع وجود الفاعل ومتقدمة على الفعل، وأما المرحلة العينية للغاية فانها متأخرة عن وجود الفعل، فمثلاً عندما تريد أن تذهب الى المكان الفلاني فانك لديك غاية معيّنة، أي يحصل لديك تصور ذهني للغاية قبل مباشرة الفعل. فهذه المرحلة العلمية تكون متقدمة على الفعل، وتكون متحدة مع وجود الفاعل، متحدة مع نفسك ومع وجودك.

أما المرحلة العينية للغاية، أي زيارتك لفلان أو شبعك، فان هذه المرحلة العينية متأخرة عن الفعل، متأخرة عن السفر في مثال السفر.

هذا بالنسبة للغاية في الفاعل العالم بفعله ذي الشعور. أما الفاعل الذي لاعلم له بفعله ولا شعور لديه، فإنّ غايته ماتنتهي اليه حركته، كحبة الحنطة عند الانبات فان لها غاية، وهي ماينتهي اليه نموها، وما اليه حركتها، فغايتها هو تكاملها ونموها وتحولها الى نبتة، ثم الى سنبلة، ثم تتحول السنبلة الى طعام، وهكذا. وهذا كمال هذا الموجود، لأن الموجودات الممكنة تتحرك كي يصل كلّ الى كماله، فهو يتحرك للوصول لهذا الكمال، إلا إذا حال مانع يمنعها من مواصلة بلوغ كمالها.

الدليل على وجود الغاية:

أولاً: هناك نسبة ثابتة بين الموجود الممكن وكماله، أي أن لكمال الشيء نسبة ثابتة لذلك الشيء، فمثلاً توجد نسبة ثابتة بين حبة الحنطة وبين كمالها.

ثانيا: كل موجود ممكن يقتضي الكمال، وهو ينزع نحو كماله الخاص به، وهذه حالة طبيعية في كل موجود ممكن.

ثالثاً: ان العناية والحكمة الالهية تقتضي هداية وايصال كل ممكن يتوفر لديه مثل هذا الاستعداد الى كماله المودع فيه، هكذا مقتضى الحكمة الالهية، وهذه هي الهداية التكوينية.

رابعاً: كل موجود ممكن أو معظم الممكنات تصل عادة الى الكمال المناسب لها، إلا أن يحول بينها وبين كمالها مايمنعها من مواصلة السير في طريق الكمال، كما في حبة الحنطة إذا ثقبتها آفة زراعية، أو عندما تتعرض الى غرق بعد تحولها الى نبتة فتموت، وإلا فلو نمت وسارت بشكل طبيعي من دون ان تتعرض لها الآفات فإنها تصل الى ذروة كمالها.

الفصل الثامن
في اثبات الغاية فيما يعد لعباً، أو جزافاً، أو باطلاً والحركات الطبيعية وغير ذلك

هنا نتحدث عن بعض الاشكالات التي يمكن أن ترد على العلة الغائية كما يلي:

الاشكال الأول:

يرتبط هذا الاشكال بالفواعل الطبيعية، كالنار التي تفعل الاحراق، فانها فاعل طبيعي، والمعدة عندما تهضم الطعام فانها فاعل طبيعي، أي تمارس بطبيعتها الهضم. وهنا قد يقال بأن الفواعل الطبيعية لاغاية لها في أفعالها، كالمعدة عندما تهضم، والنار عندما تحرق، لأنه قد يحصل توهم عند بعضٍ بأن الغاية لابد أن تكون معلومة للفاعل، ولابد أن تكون مرادة للفاعل، فإذا لم يكن الفاعل عالماً بالغاية حينئذ لاتكون له غاية، وإذا لم يكن الفاعل مريداً للغاية فلا تكون له غاية أيضاً، لأن الغاية إنما توجد إذا كان الفاعل عالماً ومريداً للفعل. ومن المعلوم أن الفواعل الطبيعية ليست عالمة ولا إرادة لها، وعلى هذا الاساس قد يقال بأن مثل هذه العلل الفاعلية لا غاية لها، إذْ لا علم لها، وفعلها ليس مراداً لها.

جواب الاشكال الأول:

أن العلة الغائية هي الكمال الأخير الذي يتوجه اليه الفاعل في فعله، والفاعل إن كان عالماً في فعله فغايته مالاجله الحركة، وإن كان الفاعل غير عالم بفعله، وليس له شعور، فغايته ماتنتهي اليه حركته، فالغاية تارة تكون مرادة للفاعل وأخرى تكون غير مرادة له.

وعلى هذا الاساس لايشترط في العلة الغائية أن تكون دائماً مرادة للفاعل، وإنما هي في الفاعل غير المريد وغير العالم ماتنتهي اليه حركة هذا الفاعل.

من هنا يكون للمعدة غاية في فعلها، ويكون للنار غاية في احراقها للحطب، لأن الغاية في مثل هذه الفواعل التي لاعلم لها بفعلها هي ماتنتهي اليه بحركتها، وليس مالأجله الحركة، لأن ما لأجله الحركة هو الغاية في حالة الغاية المرادة إذا كان الفاعل عالماً.

الاشكال الثاني:

أن كثيراً من الافعال الاختيارية التي تصدر من فاعل مختار، من فاعل يعلم بفعله، وفاعل مريد، مثل هذه الافعال لا غاية لها، أي ليس لها علة غائية.

فمثلاً الصبي عندما يتحرك حركات عبثية، يقفز، ويركض، ويتصرف بطريقة عبثية، فإن مثل هذه الحركات والافعال لاغاية لها. أو الانسان الذي عنده عادة معينة، كأن يعبث بلحيته فهذا لاغاية له، أو المريض الذي يتقلب من الألم من جانب الى جانب، قد يقال إنه لاغاية له.

هذا هو الاشكال الأول بالنسبة للفواعل المختارة، التي لها علم بفعلها وتكون مريدة له.

جواب الاشكال الثاني:

الاشكال الثاني والثالث يختصان بالفواعل الاختيارية، التي تعلم بفعلها وهي مريدة لفعلها. وقبل بيان الجواب نذكر هنا مقدمة، وفي ضوئها يتضح الجواب، وهي: أن أي علّة فاعليّة لاتخلو من غاية، أي لكل فعل من الأفعال سواء كانت الفواعل طبيعية، أو إرادية، لابد أن تكون له غاية، فان الفاعل الارادي المختار العالم بفعله، كالانسان الذي يريد أن يسافر الى مكان معين ويمنعه مانع معيّن، أو الانسان الذي يعبث بلحيته او بسبحته، أو المريض الذي يتقلب في

فراشه من الألم، فهذا الفاعل إذا لاحظنا فعله، سنجد أن هناك مبادئ متعددة.

المبادئ الثلاثة:

للافعال الارادية عدة مبادئ أو عدّة اسباب وهي:

الأول: المبدأ القريب.

الثاني: المبدأ المتوسط.

الثالث: المبدأ البعيد.

فهذا الانسان الذي يسافر الى مكان معين، هناك مبدأ قريب لفعله، وهناك مبدأ متوسط، وهناك مبدأ بعيد، أما المبدأ القريب لهذا الانسان الذي يمشي، فهو القوة العاملة فى العضلات، أي تحريك العضلات، فحركات العضلات هي التي تسبب حركة الرِّجْل خطوة خطوة نحو هدفه، وهذه العضلات هي من الفواعل الطبيعية، ولا اشكال في أن عمل العضلات وحركة الأرجل مَثَلُها مَثَلُ عمل المعدة، فكما أن المعدة من الفواعل الطبيعية كذلك العضلات.

إذاً حين نبحث عن غاية لهذا الفاعل الطبيعي، وهو حركة العضلات وحركة الارجل، فلابد أن نبحث عن هذه الغاية في نطاق الفاعل الطبيعي لا في نطاق غاية الفاعل الارادي، والفواعل الطبيعية غايتها هي ماتنتهي اليه حركتها، وهي غايه غير مرادة كما هو معلوم، وهذا لاينافي أن النفس هي التي تحرك العضلات، بناءً على ماتقدم في نظرية صدر المتألهين من أن النفس حقيقة واحدة ذات مراتب، وهي موجودة في مرتبة القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية، والنفس في مرتبة القوى الطبيعية لاتعلم بما تفعل، أي في مرتبة فعل المعدة أو فعل العضلات وفعل الأرجل.

من هنا يصح القول: إن لهذا المبدإ القريب وهو حركة العضلات، أي الفاعل الطبيعي غاية، ولابد أن تكون غايته من سنخه، من سنخ غاية الفاعل الطبيعي لا من سنخ الفواعل الارادية.

أما بالنسبة للمبدإ المتوسط، وهو الإرادة التي تنشأ من الشوق، أي تحصل لدى الانسان من رغبة وشوق للسفر الى المكان الفلاني، والارادة تسبب الحركة، لأن الانسان إذا أراد حَرّك أرجله، فالمبدأ المتوسط هو الشوق الذي تنبثق عنه إرادة، والإرادة هي المبدأ وهي السبب في تحريك العضلات، وعلى هذا الاساس تكون الإرادة هي المبدأ والفاعل المتوسط، والإرادة هي من نوع الفواعل الارادية، وعلى هذا الاساس فان مثل هذا الفاعل إذا بحثنا عن غايته فلابد أن تكون غايته من سنخه، أي من سنخ الفاعل الارادي، وهي مالأجله الحركة، أي غاية مراده.

وهذا هو المبدأ المتوسط، وهو الشوق الذي تنبثق عنه الإرادة والاجماع، بمعنى اجماع الأمر، والإرادة هي التى تجعل العضلات تتحرك، وغاية هذا المبدإ من نوعه، وهي غاية مراده، أي مالأجله الحركة، لا ماتنتهي اليه الحركة كالفاعل الطبيعي.

أما المبدأ البعيد، وهو المبدأ الثالث، الواقع بعد المبدإ المتوسط، فهو العلم، فالانسان قبل أن يحصل لديه شوق وتنبثق إرادة من هذا الشوق ويتحقق المشي، لابد أن تحصل في ذهنه صورة للفعل الذي سيقوم به، وهذه الصورة جزئية، فعندما تريد أن تسافر الى زيارة الامام الحسين عليه السلام تحصل لديك صورة لهذا الفعل الذي ستقوم به، وهذه الصورة هي المبدأ العلمي، وهذه الصورة نفسها يستتبعها الشوق الذي تتبعه الإرادة ثم تحريك العضلات. إذاً لابد أن يتصور الفاعل الفعل، وتصوره هذا هو المبدأ البعيد، أو قلْ هو المبدأ

العلمي، وهو يكون في رتبة سابقة على المبدإ الإرادي المتوسط.

وعلى هذا يكون لكل فعل من الافعال التي نلاحظها بالنسبة للفواعل الارادية ثلاثة مبادئ، وهي: مبدأ قريب وهو حركة العضلات والأرجل، ومبدأ متوسط وهو الشوق المستتبع للارادة، ومبدأ بعيد وهو تصور الفعل أو العلم بالفعل، لأنه لو لم يتصور الفعل ويعلم به لما حصل لديه شوق ولا إرادة.

قد تتطابق المبادئ في الغايات وقد لاتتطابق:

قد يقال: هل غايات هذه المبادئ متطابقة؟ الجواب: بالنسبة للمبدإ القريب، أي الفاعل الطبيعي، فان غايته ماتنتهي اليه الحركة، بينما المبدأ المتوسط والمبدأ البعيد ليسا من الفواعل الطبيعية وإنما هما من الفواعل الارادية، وغايتهما مالاجله الحركة.

وعلى هذا الاساس فقد تتطابق غايات المبادىء الثلاثة، وقد لاتتطابق، فمثلاً إذا لاحظنا الطفل الذي يقفز من هنا الى هناك، فان هذا الطفل ابتداءً يتصور القفزة، ثم يتحقق لديه شوق وتنبثق منه ارادة، ثم بعد ذلك يتحقق القفز منه.

فإذا لاحظنا المبدأ البعيد أي العلم بالقفزة فهو متحقق، ثم المبدأ المتوسط وهو الشوق والإرادة فانه متحقق، ثم المبدأ القريب وهو القفز من خلال حركة العضلات فهو أيضاً متحقق. وهذه المبادي متطابقة، لأن الغاية من المبدإ القريب هي الكون في المكان الآخر الذي يقفز اليه الطفل. والغاية من المبدإ المتوسط وهو الشوق والإرادة، في أن يقفز للمكان الفلاني متحققة، والغاية من المبدإ البعيد وهو التصور والعلم، وهو أن يتصور أن يكون في المكان الفلاني متحققة ايضاً. فهنا الغايات الثلاث متطابقة في ماانتهى اليه الفعل، وهو أن يكون الطفل في المكان الفلاني الذي قفز اليه.

وقد لاتتطابق هذه المبادئ الثلاثة، فلو أن شخصاً ما أراد أن يذهب الى المكان الفلاني حتى يشتري سيارة مثلاً، فإذا لاحظنا المبدأ القريب له وهو حركة العضلات، وغاية حركة العضلات الذي هو فاعل طبيعي هو ماتنتهي اليه حركة العضلات، فان غايته الوصول الى معرض السيارات الفلاني.

أما بالنسبة للمبدإ المتوسط وهو الشوق والارادة، أي إرادة شراء السيارة، والمبدأ البعيد هو تصور شراء السيارة، أي العلم بذلك، فان للمبدإ المتوسط والبعيد غاية غير الوصول الى معرض السيارات، وإنما هي شراء السيارة، أي مالاجله السير أو الحركة أو الوصول الى معرض السيارات، وليس غاية الارادة ـ المبدأ المتوسط ـ وغاية العلم والتصور ـ المبدأ البعيد ـ هي ماتنتهي اليه الحركة بل ما لاجله الحركة، أي ما لأجله الوصول لمعرض السيارات، وهو شراء السيارة، ومن الواضح انه ليس هناك تطابق.

المبدأ الفكري:

قد يتصور الانسان شيئاً معيناً ثم بعد ذلك يفكر ان هذا الفعل الذي تصوره، أفيه نفع له أم ليس فيه نفع له؟ ففي مثل هذه الحالة إذا تصور انه يشتري سيارة ثم عندما يفكر أن في شراء السيارة خيراً له، فيحصل لديه تصديق أن هذا الفعل الذي يفعله خير له، ففي مثل هذه الحالة نسمي المبدأ، أي تصور الفعل والعلم بأن شراء السيارة خير له، اصطلاحاً بالمبدإ الفكري، ان الفاعل هنا تأمل وفكر ثم علم وصدّق بأن الفعل فيه خير له، ولذلك يوجد مبدأ فكري لفعله هذا، ونقول فى مثل هذه الحالة أن المبدأ العلمي يمثل مبدأ فكرياً.

المبدأ الخيالي:

وفى حالات أخرى قد يتصور الفاعل الفعل إلا ان الفاعل لايتأمل ولا يفكر ان في الفعل فائدة وخيراً له، من قبيل عبث الطفل وقفزاته، أو حركة الانسان

احياناً بلا غرض معين، فهنا يوجد مبدأ علمي لكنه ليس بفكري، أي يوجد تصور علمي فقط، وفي مثل هذه الحالة يقال: إن هذا المبدأ الذي لايكون مقترناً بتصديق الفاعل بأن الفعل خير له يسمى بالمبدإ الخيالي.

إذاً لدينا مصطلحان: مبدأ فكري، ومبدأ خيالي، والفكري هو المبدأ العلمي المقترن بتصديق الفاعل ان الفعل خير له، أي انت تتصور شراء السيارة ثم تتأمل وتصدق أن شراء السيارة خير لك.

أما المبدأ الخيالي، فكالطفل الذي لايتأمل ولا يفكر في أن حركته أو قفزته الى المكان الفلاني فيهما خير له، فعدم اقتران المبدإ العلمي ـ تصور الفعل ـ بأن الفعل خير للفاعل يعبر عنه بالمبدإ الخيالي.

فاذا كان المبدأ العلمي هو المبدأ الفكري فان شراء السيارة يمثل غاية عقلائية، وعلى هذا الاساس نقول في هذه الحالة الغاية للمبدإ القريب هي الوصول للمعرض، أي ماتنتهي اليه الحركة، بينما الغاية للمبدإ المتوسط والبعيد هي شراء السيارة، وهنا لايوجد تطابق بين الغاية في الفاعل الطبيعي والفاعل الارادي، وهو المبدأ المتوسط أي الشوق والإرادة، والمبدأ العلمي المقترن بتصديق أن في شراء السيارة خيراً له.

أما بالنسبة للطفل الذي ليس له مبدأ فكري، ففي هذه الحالة يوجد للفعل مبدأ خيالي ولايوجد مبدأ فكري، والوهم الذي يحصل ويقال: أن فعل الصبي لاغاية له ناشئ من أن بعضاً يتصور انه لابد أن تكون هناك غاية فكرية أو غاية عقلائية، لأنه إذا كانت له غاية فكرية فانها تكون غاية لغير مبدإ، لأن المبدأ نفسه مبدأ خيالي، والمبدأ الخيالي لاتكون غايته عقلائية.

لكل فاعل غاية بحسبه:

كل فاعل لابد أن تكون لفعله غاية، فإذا كان الفاعل من الفواعل الطبيعية

تكون غايته هو ماتنتهي اليه الحركة، وإذا كان الفاعل فاعلاً إرادياً، فإن كان المبدأ البعيد فكرياً فغايته عقلائية، وإذا لم يكن المبدأ البعيد فكرياً فلا يجب أن تكون له غاية عقلائية.

وبتعبير آخر عندما تريد أن تشتري شيئاً، فلا شك انك إذا شئت أن تشتري كتاب بداية الحكمة بدينار مثلاً، فإذا دفعت المبلغ تحصل على الكتاب، لكن لو أردت كتاب تفسير الميزان فان قيمته عشرة دنانير مثلاً، فلا يمكن افتراض حصولك على تفسير الميزان بسعر بداية الحكمة، ولذلك لايصح أن نقول: لماذا لايمكن أن تحصل بدينار واحد على تفسير الميزان؟!

إذا اتضح ذلك نقول: لماذا نتوقع من فعل الصبي غاية عقلائية فكرية، بينما فعل الصبي صادر من مبدإ خيالي غير عقلائي وغير فكري، فلابد أن نتوقع الحصول على غاية فكرية من فعل الانسان الذي يتصور ويصدق بالفائدة والخير من فعله.

وعلى هذا الاساس يتضح ان الاشكال الذي يقول: ان بعض الافعال لاغاية لها لم ينتبه الى هذه النكتة، لأنه لكل مبدإ من مبادئ الفعل غاية في الحقيقة بحسبه، ولكن نعرفها بعد التدقيق والتأمل.

وبعبارة اخرى ان الغايات مسانخة لمبادئها، فلا يصح ان نترقب غاية غير مسانخة للمبدإ.

هذا تمام الكلام فيما يرتبط بجواب الاشكال الثاني حول الفواعل الارادية.

الاشكال الثالث:

نلاحظ احياناً ان الفاعل المريد في افعاله الارادية لايصل الى كماله المطلوب وينقطع في وسط الطريق، يمنعه مانع، فمثلاً عندما يسافر الانسان الى

مدينة معينة، في الطريق قد يمنعه مانع من مواصلة سيره، فإذا كان لكل شيء غاية وهي الكمال الأخير له، فان هذا الكمال الأخير للشيء لم يتحقق، لأن هذا الانسان لم يصل لغايته.

جواب الاشكال الثالث:

ان المسافر حين يسافر ويعرض له مانع يمنعه من اتمام مساره والوصول الى مقصده، فهنا إذا لاحظنا هذا الانسان فان له غاية، ولكن بسبب التضاد والتزاحم بين العلل والمعلولات، قد لايصل الى الغاية المرادة له، وحينئذ لايصح أن نقول أن هذا المسافر لاغاية له، وإنما نقول أن هناك غاية ولكن وجد مانع، وهذا المانع هو الذي سبب عدم بلوغ هذه الغاية، أي تعذر تحقيق هذه الغاية بسبب مانع معين. فعندما نقول: كل فاعل لفعله غاية، نقصد أن هذا الفاعل إذا تخلص مما يمنعه من الوصول الى غايته ستتحقق غايته، وإذا منعه مانع من الوصول الى غايته فسوف لاتتحقق غايته ولن يصل الى غايته .

وعلى هذا الاساس نقول: أن لكل فاعل من الفواعل سواء كان طبيعياً أو إرادياً غاية بحسبه ينتهي اليها في فعله ان لم يمنعه مانع.

الفصل التاسع
في نفي القول بالاتفاق وهو انتفاء الرابطة بين ما يعد غاية للافعال وبين العلل الفاعلية

في هذا الفصل يواصل المصنف الحديث حول العلة الغائية، وهو في هذا الفصل كما مضى في الفصل الثامن يناقش بعض الاتجاهات التي ذهبت الى نفي العلة الغائية، فمنهم من ذهب الى وجود الاتفاق، ونفي الرابطة الضرورية بين العلة الفاعلية والعلة الغائية، ولذلك عنون المصنف هذا الفصل بهذا العنوان.

العلة لاتتخلف ولا تختلف:

في هذا الفصل يشير المصنف الى مَنْ يقول أن العلة قد تتخلف وقد تختلف، أي أن من الغايات المترتبة على الافعال ماهي ليست مقصودة للفاعل، ولكن مع ذلك تتحقق مثل هذه الغايات، من قبيل أن يحفر في الارض لكي يصل الى الماء ولكنه يعثر على كنز، وهذا مايعبر عنه بصاحب الحظ أو صاحب البخت السعيد، أو من قبيل معاكسة، كمن يأوي الى جدار لكي يستظل به من الشمس فينهدم عليه الجدار فيموت، وهذا يعبر عنه بصاحب البخت الشقي.

إذاً ذهب بعضٌ الى أن العلة قد تتخلف وقد تختلف. والمقصود بالتخلف هنا هو أن المعلول يتخلف عن العلة، أي تتحقق العلة ولا يتحقق المعلول، والمقصود بالاختلاف هو أنه تتحقق العلة، يتحقق حفر البئر مثلاً، ولكن المعلول يختلف، فالمعلول المطلوب لهذا الفعل هو العثور على الماء، ولكن المعلول الذي يتحقق هو العثور على الكنز، وقد يستظل الانسان بالجدار، فالمعلول المطلوب هنا هو

الاستظلال بالجدار، لكن المعلول الذي يتحقق فعلاً هو انهدام الجدار وموت الشخص، فالمعلول هنا اختلف عن المعلول الذي تحققه العلة.

والصحيح ان المعلول لايختلف ولا يتخلف، لأن المعلول دائماً موجود، وهو عندما تتحقق علته يتحقق ابداً، فلا يختلف ولا يتخلف عن علته إذا وجدت علته التامة.

أقسام الامور الكائنة:

يمكن أن نقسم الامور الموجودة الى اربعة أقسام:

١ ـ ماهو دائمي الوجود، كوجود الضوء عندما تشرق الشمس.

٢ ـ ماهو أكثري الوجود، كما في كون المرأة غالباً ماتلد طفلاً واحداً، أو غالباً ليد ورجل الانسان خمسة أصابع.

٣ ـ مايحصل بالتساوي، وهو من قبيل قيام وقعود الانسان.

٤ ـ مايحصل في حالات قليلة أو نادرة، كالمرأة التي تلد توأماً، أو وجود أكثر من خمسة أصابع للانسان في يديه ورجليه.

الامور كلها دائمية الوجود:

عندما نصنف الامور الى: أكثرية الوجود، وأقلية الوجود، ودائمة الوجود، ومتساوية الوجود، فانما يكون هذا التصنيف بالنظر العام غير الدقيق، ولكن بالنظر الدقيق نجد الامور كلها دائمية الوجود، أي لو دققنا فان كل الامور موجودة بشكل دائمي، وليس منها ماهو أقلي أو متساو أو أكثري، لأنه متى ماتوفرت العلة التامة وارتفعت تمام العوارض، وجب دائماً أن يوجد المعلول.

لاحظ الانسان الذي يكون له أكثر من خمسة أصابع في يديه أو رجليه، أو المرأة التي تلد توأماً، فهذه حالات قليلة وليست كثيرة، وهي ليست دائمية الوجود بالنظر العام. ولكن هذه الحالات دائمية الوجود بالنظر الدقيق، لأنه لو

لاحظنا حالة ولادة التوأم، فانما تحصل هذه الولادة ويخلق في رحم الانثى اكثر من جنين إذا انقسمت البويضة بعد اخصابها بالحيمن الذي يُلقح هذه البويضة، فإذا وجدت الاسباب اللازمة لانقسام البويضة المخصبة لابد أن تنقسم ويحصل منها جنينان لاواحد. إذاً دائماً متى ماوجدت اسباب انقسام البويضة المخصبة يحصل التوأم، ومتى مالم تكن كذلك لايحصل التوأم.

كذلك الانسان الذي له ستة اصابع في يده، لابد أن ذلك نشأ من سبب معين، فكلما وجد السبب كانت الاصابع ستة وإلا لم تكن كذلك، وهذا الامر دائمي الوجود، وان كان بالنظر العرفي العام أقلي الوجود.

كذلك المتساوي يكون دائمي الوجود، فكلما أراد زيد القيام، وهو قادر على القيام، ولم يكن مانع من القيام، تحقق القيام، وهذا دائماً. أي اذا تحققت العلة التامة يتحقق المعلول ولا يتخلف عنها، كما أنه لايختلف.

كذلك الأمر الأكثري الوجود لايكون أكثرياً وإنما يكون دائمي الوجود.

إذاً الأكثري الوجود والمتساوي الوجود كلها أمور دائمية الوجود. أما بالنسبة للأمثلة التي ذكرت في المقام فانه كلما حفر الانسان أرضاً وكان تحتها في طريق الحفر كنز، فحتماً ودائماً سيعثر على الكنز، وكلما حفر الانسان أرضاً ولم يكن هناك في مكان الحفر كنز، فلن يعثر على الكنز.

لكن المشكلة تنشأ من كون الانسان ينسب احياناً المعلولات مجازاً الى غيرها، ولهذا يتوهم أن تلك المعلولات لها علل غير العلل الحقيقية.

كذلك بالنسبة للانسان الذي يريد أن يستظل بالجدار فينهار عليه، فانه كلما كان الجدار ـ دائماً ـ بالغاً الى درجةٍ من التداعي لا يقوى على البقاء معها، فسوف ينهار ويسقط في اللحظة الفلانية، سواء كان تحته أحد أم لا، ولذلك يقدرون في هذه الازمان مثلاً أن البناية الفلانية سوف تسقط ـ بسبب

تداعيها ـ في الساعة كذا وفي الدقيقة كذا بشكل دقيق.

وعلى هذا الاساس لايصح ماذهب إليه بعض علماء الطبيعة، كما ينسب ذلك الى ذيمقراطيس اليوناني من أنه قال: أن عالم الطبيعة مؤلف من ذرات صغيرة، تسبح في فراغ وخلاء لامتناهي، وهي تتحرك بشكل دائم ومستمر، وقد اتفق صدفةً أن التقى بعضها ببعضها الآخر، وفي هذا اللقاء تحققت الأجسام، فما كان من الاجسام كثيفاً بقي، وما لم يكن كذلك اضمحل، كاضمحلال وفناء الغيم مثلاً.

وهذا الكلام غير تام، لأن هناك تلازماً ضرورياً بين الفاعل وفعله، فمتى ماانتفى الفاعل انتفى الفعل، أي توجد رابطة ضرورية وحتمية بين الفاعل والفعل، فمتى ماتحققت تمام الشرائط وارتفعت تمام الموانع فان الافعال تنتهي الى تمام غاياتها. وعلى هذا لايمكن ان تتحقق الشرائط وتنتفي الموانع ولاتتحقق الأفعال أو غايات الأفعال.

الفرق بين العلة الغائية والغاية:

سيأتي الحديث في الفصل العاشر عن الفرق بين المادة والعلة المادية، والصورة والعلة الصورية، وهنا نشير الى الفرق بين الغاية والعلة الغائية.

والفرق بينهما أن الغاية يكون لها وجود ذهني ووجود خارجي، أي انك عندما تريد أن تأكل يكون لغايتك وجود ذهني، الهدف من الأكل وهو تحقيق الشبع ورفع الجوع، فالغاية في وجودها الذهني تكون علّة لفاعلية الفاعل، وأما الغاية بوجودها الخارجي، كتحقق شراء السيارة أو تحقق الشبع مثلاً، فتكون معلولة للفعل، فالشبع يكون معلولاً للاكل، وشراء السيارة يكون معلولاً لعقد البيع والشراء والذهاب لشراء السيارة.

إذاً الغاية بوجودها الذهني تكون علّة لفاعلية الفاعل، وبوجودها الخارجي

تكون معلولاً للفعل، وعلى هذا الاساس، نعبر عن الغاية بوجودها الذهني والتي تكون علّة لفاعلية الفاعل بالعلة الغائية، فنقول بأن الفعل عادة ينشأ من علة فاعلية، والعلة الفاعلية للفعل، للأكل مثلاً، هو الانسان نفسه الذي يأكل، وكذلك هذا الفعل له علة غائية، وهي الوجود الذهني للغاية، أي تصور الشبع، والذي هو الغاية التي تتحقق من هذا الأكل. وإذا لاحظنا الغاية من حيثُ وجودها الخارجي فإنها تكون معلولة لفعل الفاعل كالشبع، فهنا لانسميها علّة غائية وإنما نسميها غاية.

ارتباط غايات الأفعال بفواعلها:

هناك رابطة وعلاقة ونحو من الاتحاد بين الغاية والفعل الصادر من الفاعل، أي هناك رابطة وجودية بين الكمال الذي هو الغاية بوجودها الخارجي، التي تكون معلولة لفعل الفاعل، وبين الفعل الصادر من الفاعل. فهناك رابطة وجودية بين الشبع والأكل الصادر من الفاعل، وهذه الرابطة اشار اليها المصنف بقوله: إن هناك نحواً من الاتحاد بين ذلك الكمال الذي هو الغاية وبين الفعل.

الاتحاد الوجودي بين العلة والمعلول:

أن هناك اتحاداً وجودياً بين العلة ومعلولها، أما نوع هذا الاتحاد، وكيفية تصوير هذا الاتحاد، فربما تأتي الاشارة إليه في مباحث قادمة. ولكن الحكماء أشاروا الى ان المعلول هو العلة ولكن برتبة أعلى، والعلة هي المعلول ولكن برتبة أدنى. أي ان مالدى المعلول من كمال فانه تمتلكه بتمامه العلة وزيادة، فالكمال الموجود فيالمعلول موجود في العلة مع زيادة، لأن مايعطي الشيء لايكون فاقداً له، وفاقد الشيء لايعطيه. هذا هو معنى الاتحاد الوجودي بين العلة ومعلولها.

الفصل العاشر
العلة الصورية والمادية

العلل الداخلية التي هي علل القوام، أي المادة والصورة، إنما تكون في بعض الحالات، بينما علل الوجود تكون في تمام الحالات. وبعبارة أخرى ان علل القوام وهي المادة والصورة انما تكون في الاجسام خاصة، لأن الجسم مؤلف من مادة وصورة، بينما علل الوجود ـ العلة الفاعلية والعلة الغائية ـ تكون في الاجسام وفي غير الاجسام، أي ليس هناك موجود في عالم الامكان إلاّ وله علة غائية.

وببيان آخر، إن الموجودات المجردة، كالعقل المجرد في ذاته وفعله كما قالوا، لها علة فاعلية ولها علة غائية، بينما ليس لها علة مادية ولا علة صورية، ليس لها علة مادية لأنها مجردة عن المادة، كما انها ليست جسماً فلا تكون لها علة صورية، بينما لابد أن تكون لها علة فاعلية هي التي أفاضت وجودها، ولها علة غائية وهي مايصدر لأجلهالمعلول.

إذاً تختلف الموجودات الجسمية عن غيرها في أن لها أربع علل: علة مادية وعلة صورية ـ لأن الجسم يتألف من مادة وصورة ولهذا تكون العلة المادية والعلة الصورية من مختصات الاجسام ـ وله علة فاعلية وعلة غائية.

العلة المادية والمادة والعلة الصورية والصورة:

تارة نلاحظ المادة بالنسبة للجسم، أي بالنسبة للمركب المؤلف من المادة ومن الصورة، فنسمي المادة بالعلة المادية بالنسبة للجسم، وتارة نلاحظ المادة لابالنسبة للمركب، وهو الجسم المؤلف منها ومن الصورة، وإنما نلاحظها بالنسبة الى الصورة فقط، فنسميها المادة.

وهكذا الصورة، فتارة نلاحظها بالنسبة للجسم المركب منها ومن المادة، فتسمى بالعلة الصورية، وأخرى نلاحظها في قبال المادة فقط فنسميها بالصورة. هذا هو الفرق بين الصورة والعلة الصورية، وهو فرق اعتباري بنحو اللحاظ، وكذلك الفرق بين المادة والعلة المادية هو فرق اعتباري بنحو اللحاظ أيضاً، فمرة نلاحظ المادة بالنسبة للمركب منها ومن الصورة فتكون علة مادية، وأخرى نلاحظها بالنسبة للصورة فقط فتكون مادة. وهكذا الصورة.

معنى العلة:

المقصود بالعلية هنا مطلق مايتوقف عليه الشيء، سواء كان ذلك المتوقف عليه معطي الوجود أو لم يكن معطياً للوجود.

معنى الصورة:

الصورة قد تطلق ويراد منها الهيأة والشكل الخارجي للشيء، والمقصود بالصورة هنا هي أحد أنواع الجواهر الخمسة المتقدمة، أي مابه فعلية الشيء وما به الأثر، كالنفس الناطقة بالنسبة للانسان، فان منشأ الأثر وفعلية النوع الانساني إنما تكون بسبب النفس الناطقة، أي بهذه الصورة النوعية، فالنفس الناطقة هي منشأ الآثار بالنسبة للانسان، لأن فعلية النوع الانساني وتحصله إنما يكون بالنفس الناطقة.

معنى المادة ومناقشة الماديين:

المادة هي الاستعداد والقابلية، أي هي حيثية قبول الصور. والمصنف أشار الى أن جملة من علماء الطبيعة قالوا: ليس هناك من علة سوى العلة المادية، أما بقية العلل فنفوا وجودها، لأنهم زعموا أن الموجود هو عالم الطبيعة والمادة فقط، فالوجود يساوي المادة والمادة تساوي الوجود، وانكروا كل موجود خارج اطار المادة.

غير اننا نقول لهم: ما هو المقصود بالمادة؟ هل يعنون بالمادة المادة الأولى أو المادة الاولى والثانية مثلاً؟ فإننا لو لاحظنا المادة لوجدنا أن حيثيتها هي حيثية القبول، الاستعداد، الفقدان، أي هي عبارة عن استعداد فقط، هي حيثية قبول الصور، ولذلك كانت المادة شيئاً فاقداً للصور الفعلية، أو قل المادة مادامت حيثيتها حيثية الفقدان فليس لديها قابلية أن تمنح الوجود لشيء أو تعطي لشيء، لأن فاقد الشيء لايعطيه، لأن حيثية المادة هي حيثية الفقدان، فهي مجرد استعداد لاتتحقق ولا تتحصل إلا بالصورة. هذه هي المادة الاولى، أي الهيولى الأولى للعالم.

أما المادة الثانية فهذه أيضاً فقيرة، والتي هي عبارة عن الاجسام، فالجسم فقير، لأن حيثيته حيثية قبول الصور النوعية، كما أن الجسم والمادة الثانية هي أمر مشترك في كل الموجودات المادية، فإذا كان الأمر كذلك، إذاً لماذا اختلفت الموجودات المادية في آثارها المترتبة عليها؟ هذا من جهة. ومن جهة أخرى أن الممكن حتى يخرج من حد الاستواء ويصل الى حد الضرورة، أي لكي يخرج من حد استواء النسبة الى الوجود والعدم ويصل الى حد الضرورة والوجوب ويكون وجوده واجباً، لاتكفي لذلك الأولوية،أي أولوية الوجود على العدم، وإنما لابد أن يصل طرف الوجود الى درجة الوجوب، لا كما قال المتكلمون تكفي بذلك الأولوية، لأن الشيء مالم يجب لايوجد كما تقدم. وهذا معناه أن العلة لابد أن تسد كل أبواب عدم المعلول، وإلا لو بقي باب للعدم مفتوح على المعلول، لأتى السؤال: لماذا وجد هذا ولم يعدم؟ وعلى هذا الاساس فانه لابد أن يصل هذا الموجود لدرجة الوجوب لكي يوجد، وإلاّ فلن يوجد. إذاً لايمكن أن تكون العلة منحصرة بالمادة كما قال الطبيعيون.

وهذا الكلام في مناقشة الطبيعيين نقرره ببيان آخر وملخصه: ان الدليل

على عدم انحصار العلة بالمادة، والدليل على عدم صحة ماذهب اليه الماديون، الذين يقولون أن الوجود يساوي المادة، والمادة تساوي الوجود، وليس هناك من علة في هذا الوجود غير العلة المادية، الدليل على بطلان هذا الكلام وعدم انحصار العلة بالمادة يتألف مما يأتي:

الدليل الأول: يتكون من مقدمات، وهي:

الأولى: أن حيثية المادة هي حيثية القوة والاستعداد والقبول.

الثانية: ان حيثية القوة ملازمة للفقدان والعدم، لأن ماهو بالقوة يكون فاقداً للفعلية.

الثالثة: فاقد الشيء لايعطيه ولا يوجده.

والنتيجة انه يمكن أن توجد فعلية الجسم من دون علة، وهذا محال، لأنه إذا كانت المادة فقط تمنح فعلية الجسم، والمادة فقيرة فلا يمكن أن تعطي ذلك، وعلى هذا الاساس لايمكن أن توجد فعلية الاجسام بدون علة.

الدليل الثاني: أن الشيء مالم يجب لايوجد، لأن الأولوية التي قال بها المتكلمون ابطلناها فيما سبق. والوجوب يعني الضرورة واللزوم، وهذه الضرورة لايمكن أن تستند الى المادة، لأن حيثية المادة هي حيثية القبول والامكان، والوجوب لايمكن أن يستند للامكان. إذاً الوجوب يحصل من خارج المادة ومن غير المادة.

الفصل الحادي عشر
في العلة الجسمانية

ان العلة الجسمانية أو الفاعل الطبيعي يكون محدوداً في أثره، أي يكون محدوداً من حيثُ العدة، بمعنى أن أثره محدود، وليس هو لامتناهياً، كما يكون محدوداً من حيثُ الزمانُ والمدّةُ، كذلك يكون محدوداً من حيثُ الشدّةُ الوجودية، الى درجة شدة معينة، فإن كل شيء متناه شدة، وليس هناك ما لا يتناهى شدة إلاّ الله سبحانه وتعالى.

فلو لاحظنا النار مثلاً، فأثرها في الاحراق له حد معين أي وله مدة زمانية معينة، وله شدة معينة، ولذلك فان الحرارة المتولدة من الشمعة، لها كمية معينة، ولها زمان معين، ولها درجة شدة معينة، بينما الحرارة المتولدة من الفحم لها حدة ومدة وشدة تختلف، وهكذا. إذاً تكون العلل الجسمانية محدودة في عددها ومدتها وشدتها.

الدليل على أن العلة الجسمانية محدودة:

الدليل يقام على اساس الحركة الجوهرية، لأن العلة الجسمانية كما توجد حركات في اعراضها فكذلك هي متحركة بجواهرها، أي كما أن العرض متحرك كذلك الجوهر متحرك، فهي في ذاتها وعمقها متحركة، أي أن الاجسام عبارة عن موجودات سيّالة، متحركة، وجودها وجود سيال تتناوب عليه الصور النوعية، ولهذا فكل صورة من الصور النوعية محدودة في مقطع خاص من الحركة، ثم بعد ذلك تليها صورة أخرى في المقطع الثاني.

في ضوء هذا الفهم فالصورة الموجودة اليوم غير الصورة الموجودة بالامس

وغير الصورة التي سوف تأتي غداً، أي أن الصورة الموجودة هذا اليوم كانت معدومة بالامس، وهي معدومة في الغد، فهي إذاً محاطة بعدمين، باعتبار أن كل وجود جسماني هو وجود سيّال تتناوب عليه الصور النوعية. فهذه الصور محاطة بعدمها بالامس وبعدمها في الغد، فهي محدودة بعدم قبلها وبعدها.

ولازم محدودية الصور النوعية محدودية آثار هذه الصور، فالصورة الموجودة هذا اليوم أثرها محدود بحدود هذا اليوم، بينما لم يكن لها أثر بالامس ولا يكون لها أثر في الغد، لأنه سوف تكون هناك صور غيرها، والأثر دائماً يكون أضعف من صاحب الأثر.

وبتعبير المصنف: لأن الانواع الجسمانية متحركة بالحركة الجوهرية، فالطبائع والقوى التي لها منحله منقسمة إلى حدود وأبعاض، كل منها محفوف بالعدمين محدود ذاتاً وأثراً.

والمقصود بالقوى عبارة أخرى عن الطبائع، فإن القوة هنا بمعنى مبدأ الفعل، كما يقال: القوة الباصرة، والقوة السامعة. والطبائع هي الصورة النوعية أي الطبيعة التي هي مبدأ الأفعال والآثار الحادثة في الموجود المادي، كما مر أثبات الصور النوعية في الفصل الخامس من المرحلة السادسة.

العلة الجسمانية لاتفعل إلاّ مع وضع خاص بينها وبين المادة:

من أحكام العلل الجسمانية انها لاتفعل إلاّ مع وضع خاص بينها وبين المادة، أي نسبة مكانية خاصة بين العلة الجسمانية وأثرها، فمثلاً لابد أن تكون النار في وضع معين والخشب في وضع معين لكي يتقد ويشتعل، وإلاّ لو كانت النار على السطح والخشب على الأرض فلا يحترق الخشب.

وباعتبار أن العلة الجسمانية محتاجة في وجودها الى المادة فكذلك هي في تأثيرها وأثرها تكون محتاجة الى المادة، لأن الايجاد فرع الوجود، فالعلة

الجسمانية كما أنها في وجودها محتاجة الى المادة فكذلك هي في تأثيرها محتاجة الى المادة، أي عندما تؤثر لابد من مادة تقوم بها الصورة، كالنار عندما تحترق لابد من خشب تقوم به الصورة النارية، ولابد من وضع خاص بين النار والخشب.

وقد قالوا: ان الجسمانيات تصير علة لأمر خارج عنها، كما تكون علة لأعراضها، وان كانت عليتها وتأثيرها انما هو في إحداث أعراض في جسم آخر، بتب.يل صورته إلى صورة أخرى، لا ايجاد جسم من أصله. بل يمكن أن يقال: انها ليست سوى علة معدّة، تعد المادة الأخرى لقبول الكمال الجديد من واهب الصور، فالأعراض في كل جسم معلولة لصورته النوعية، والصورة النوعية معلولة لما هو خارج المادة، وأما المادة والتي تسمى علة لهذه الصورة فهي ليست إلاّ علة معدّة.

المرحلة الثامنة

في انقسام الموجود
الى الواحد والكثير

الفصل الأول
في معنى الواحد والكثير

مفهوم الواحد والكثير من المفاهيم الواضحة البديهية، التي تنتقش في النفس انتقاشاً أولياً.

وبتعبير آخر أن المفاهيم تنقسم الى قسمين: مفاهيم ماهوية، وهي قابلة للتعريف ولها حد، كمفهوم الانسان فيمكن تعريفه تعريفاً حقيقياً، أي ان له حداً مؤلفاً من جنس وفصل، فتقول في تعريف الانسان: حيوان ناطق.

وهناك نوع آخر من المفاهيم هي المعقولات الثانية، كمفهوم الوجود، والعلة، والامكان، والمعلول، ليست مفاهيم ماهوية، بل مفاهيم ثانوية فلسفية، أو قل: معقولات ثانية فلسفية. وهي لاحد لها، لأنها ليست مفاهيم ماهوية، والحد للماهية وبالماهية، ولذلك فهي غير قابلة للتعريف.

تعريف الواحد والكثير:

أن مفهوم الواحد ومفهوم الكثير من المفاهيم البديهية المستغنية عن التعريف، فهما من المعقولات الثانية الفلسفية، التي يعرفها الذهن بذاتها وبلا واسطة، وليس كمفهوم الانسان الذي نعرفه بواسطة الحيوان والناطق، أو مفهوم الحيوان الذي نعرفه بواسطة الجسم النامي والحساس المتحرك بالارادة.

وقد يذكر تعريف لفظي لمفهوم الواحد، وهو ليس تعريفاً حقيقياً، لأن المعنى واضح في الذهن، ولكن اللفظ المستعمل ربما لم يكن معروفاً، فيستعمل لفظاً بديلاً عنه ومرادفاً له، كما في لفظ البشر، فربما وجد شخص لايعرف على

ماذا يدل هذا اللفظ، وإلا فمفهوم البشر واضح في ذهنه، فيقال له: البشر يعني الانسان، فكلمة انسان ليست تعريفاً حقيقياً للبشر بل هي تعريف لفظي. وهكذا مفهوم الوجود فانه من المفاهيم البديهية، لكن لنفترض أن لفظ الوجود غير واضح لدى بعضٍ، فيقول: ماهو الوجود؟ فيقال له: هو المتحقق أو الثابت العين.

فهذه الألفاظ البديلة تحكي عن ذلك المفهوم الواضح في الذهن، لأن بعض الالفاظ غير واضحة، فالتعريف اللفظي هو استبدال لفظ بلفظ آخر، وإلا فالمفهوم واضح في الذهن ولا لبس فيه.

وهكذا الحال في مفهوم الواحد والكثير، فانهما من المفاهيم غير الماهوية، التي لايمكن ان تعرّف تعريفاً حقيقياً، بل نعرّفها تعريفاً لفظياً، لأنها من المفاهيم البديهية المستغنية عن التعريف. ولهذا عرّفها بعضٌ بهذا التعريف، فقال: الواحد مالاينقسم من حيثُ إنه لاينقسم، والكثير: ماينقسم من حيثُ إنه ينقسم.

التقييد بالحيثيات:

في هذا التعريف يوجد تقيد بالحيثية، يقال: لولا الحيثيات لبطلت الفلسفة. أي أن المفاهيم في الفلسفة مبنية على الحيثيات، ولذا قالوا في التعريف هنا: من حيثُ إنه... أي أن هذا الكتاب إذا لاحظناه من حيثُ انه لاينقسم فانه واحد، وإلا يمكننا أن نجزئه الى عدة اوراق، فلا يعود واحداً بل كثيراً. فإذا لاحظناه من حيثُ إنه ينقسم فهو كثير. إما إذا لاحظناه من حيثُ إنه لاينقسم فهو واحد.

فقيد الحيثية في التعريف مهم جداً، لأن هذا الواحد نفسه يمكن أن يكون كثيراً لكن بلحاظ آخر وحيثية أخرى. فباختلاف اللحاظ يختلف المفهوم، فهذا الكتاب بلحاظ أنه لاينقسم مفهومه واحد، وبلحاظ أنه يمكن تقسيمه وتجزئته

يكون مفهومه كثيراً، أي من حيثُ إنه ينقسم يكون كثيراً، فباختلاف اللحاظ صار الكتاب واحداً أو كثيراً.

لزوم الدور من تعريف الواحد والكثير:

ان هذا التعريف للواحد والكثير لو كان حقيقياً للزم منه الدور، وقد اشرنا الى أن هذه التعريفات لفظية ولايمكن ان تكون حقيقية، لأن مفهومي الواحد والكثير من المفاهيم الثانية الفلسفية وليست مفاهيم ماهوية، فلا يمكن تعريفها تعريفاً حقيقياً.

أمّا كيف يلزم الدور؟ فان تعريف الواحد يتوقف على تعريف الكثير، أي لكي نعرف معنى الواحد نحتاج تصور ومعرفة ماينقسم، والشيء القابل للقسمة هو الكثير. كما أن تصور الكثير يتوقف على تصور مفهوم المنقسم؛ وبالتاليفتصور مفهوم الواحد توقف على مفهوم المنقسم، وتصور مفهوم المنقسم توقف على الكثير.

إذاً يكون مفهوم المنقسم متوقفاً على مفهوم المنقسم، وهذا هو توقف الشيء على نفسه، وهو دور، والدور محال. وعليه فهذا التعريف للواحد والكثير ليس تعريفاً حقيقياً.

تنبيه: الوحدة تساوق الوجود:

ان الوحدة والكثرة هي وحدة وكثرة مفهومية، فلو لاحظنا الوحدة من حيثُ المصداقُ، أي الوحدة في الخارج، فان العلاقة بين الوحدة والوجود هي علاقة تساوق، بمعنى أن الوجود يساوق الوحدة والوحدة تساوق الوجود. كما هو الحال في الوجود والخارجية فانهما متساوقان أيضاً، أي الخارجية هي الوجود والوجود هو الخارجية. كذلك الوحدة والوجود، فكل مايصدق عليه أنه موجود يصدق عليه أنه واحد وبالعكس. والمساوقة، كما سبق في المرحلة الاولى، معنى أعلى من التساوي.

فعندما نقول الوحدة تساوق الوجود، والوجود يساوق الوحدة، نعني أن الواحد من حيثُ إنه واحد هو وجود، والوجود من حيثُ إنه وجود هو واحد. ولكن هذا التساوق المصداقي لايعني أن مفاهيمهما متساوقة ومتطابقة وواحدة، وإنما مفهوم الوجود في الذهن غير مفهوم الواحد في الذهن.

إشكال:

عندما نقول الموجود يساوق الواحد والواحد يساوق الموجود يلزم اشكال، وهذا الاشكال هو: أن الواحد من أقسام الموجود، بينما هنا أصبح الواحد نفس الموجود، أي صار قسماً لنفس القسيم.

ولكي يتضح المطلب نذكر هنا مثالاً وهو: ان الكلمة تنقسم الى: اسم وفعل وحرف، فالاسم أخص من الكلمة، فاذا قلنا: ان الاسم هو الكلمة والكلمة هي الاسم، يصبح القسم نفس المقسم، والعكس كذلك.

وهنا نقول: الواحد نفس الموجود والموجود نفس الواحد، ثم الموجود نقسمه الى الواحد والكثير. والكثير مباين للواحد بالبداهة لأنهما قسيمان. فيصبح لدينا أن بعض الموجود ـ وهو الكثير ـ من حيثُ إنه كثير ليس بواحد، وهذا يناقض أن الموجود يساوق الواحد.

وبعبارة أخرى: عندما نقول كل موجود واحد، فهذه موجَبة كلية، تناقضها السالبة الجزئية، هي: بعض الموجود ليس بواحد. لأننا قسّمنا الموجود الى واحد وكثير. وقلنا إن الوحدة تساوق الوجود، فيلزم من ذلك اجتماع النقيَضين، لأن بعض الموجود ليس بواحد ـ أي الكثير ـ وكل موجود واحد، لأن الوحدة تساوق الوجود، فيلزم اجتماع النقيضين، وهو محال. فلابد أن تكون احدى هاتين القضيتين صحيحة والاخرى كاذبة.

جواب الاشكال:

إذا اختلفت القضيتان في وحدة الحمل فلا تناقض بينهما، وعلى هذا الاساس تم حل بعض القضايا المتناقضة ظاهراً، مثل الجزئي جزئي والجزئي ليس بجزئي.

وهكذا الأمر هنا، فان الوحدة في قولنا: كل موجود واحد، هي غير الوحدة التي هي محمول في قولنا: بعض الموجود ليس بواحد. فإذا كان المحمول متغايراً في القضيتين، فلا تناقض.

فالواحد تكرر بنفس اللفظ، لكنه في القضية الأولى غير ماهو في القضية الثانية في المعنى، ففي القضية الاولى نلحظه من حيثية وزاوية نظر غير الحيثية وزاوية النظر التي نلحظه بها في القضية الثانية. فتارة نلحظ الواحد بما هو هو من دون أن نقيسه لغيره، وأخرى نلحظه بالمقارنة وبالقياس لغيره الذي هو الكثير، ففي اللحاظ الأول نلاحظه بقطع النظر عن الغير، فهذا الواحد مساوق للوجود. ومرة أخرى نلاحظه بالنظر لغيره، فيكون الواحد مقابلاً للكثير، فاصبح الواحد هنا غير الواحد هناك.

وهذابمثابة قولنا: كل موجود خارجي، وكل خارجي موجود، ومرّة اخرى نقول: الموجود ينقسم الى ذهني وخارجي، فتصبح لدينا موجبة كلية هي: كل موجود خارجي، وسالبة جزئية هي: بعض الموجود ليس بخارجي. وهناك تناقض بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية، فلابد أن تكون احداهما صحيحة والاخرى ليست بصحيحة. بينما في هذا المثال كلاهما صحيحة، لأن المقصود بالخارجي مختلف في القضيتين، فالخارجي في الاولى بمعنى الخارجية إذا لاحظناها بنفسها، وأما الخارجية في القضية الثانية فبالقياس للذهني.

الفصل الثاني
في أقسام الواحد

الواسطة في الثبوت:

توجد لدى الحكماء المسلمين عدة مصطلحات في الواسطة هي: الواسطة في العروض، والواسطة في الاثبات، والواسطة في الثبوت.

والمقصود بالواسطة في الثبوت، كما في إن النار واسطة في الثبوت لحرارة الماء مثلاً، ويعني ذلك أن الواسطة في الثبوت هي علة للوجود العيني.

الواسطة في الاثبات:

أما الواسطة في الاثبات فانها ترتبط بعالم الذهن وبعالم المعرفة، فعندما يكون شيء ما سبباً لمعرفة آخر يكون واسطة في اثباته، ولا صلة لذلك بعالم الخارج وعالم الثبوت، أي إذا كان الشي واسطة في التعرف على شيء آخر فهو واسطة في اثباته، ولذلك يعبّر عن الحد الاوسط في القياس بالواسطة في الاثبات. واحياناً يمكن أن يكون المعلول واسطة في اثبات العلة، واحياناً بالعكس.

فإذا كانت العلة واسطة في اثبات المعلول يكون البرهان لمياً. وإذا كان المعلول واسطة في اثبات العلة يكون البرهان إنيّاً.

الواسطة في العروض:

هي أن ينقل الذهن حكم أحد المتحدين الى المتحد الآخر، بنحو من المجاز ووجود نوع من الوحدة بينهما، ثم يلاحظ الذهن حكم أحدهما فينقله الى الآخر، وهذا مجاز عقلي. وعادة بالتحليل العقلي يدرك الفيلسوف هذا المجاز.

ومن المعلوم أن بعض المجاز يكون واضحاً وبعضه يحتاج الى تمعن وتحليل،

فاذا سافر شخص بالسيارة أو السفينة مثلاً، نقول: سار فلان الى البلد الفلاني أو عندما تتحرك السيارة أو السفينة في الماء نقول: فلان تحرك. ولكن عندما نتأمل سندرك أن سائق السيارة أو قبطان السفينة لايتحرك بل المتحرك هو السيارة أو السفينة نفسها، غير ان العقل نقل حكم السفينة أو السيارة الى قائدها، بنحو من المجاز. وكذلك عندما نقول فلان ركب الطائرة وطار الى البلد الفلاني، فهو فى الحقيقة جالس في الطائرة ولم يتحرك. والمتحرك في الواقع هو الطائرة، ولوجود اتحاد ينقل الذهن حكم احدهما الى الآخر، وهذا مايعبر عنه بالواسطة في العروض. أي هناك اتحاد بين شيئين ولأحدهما حكم، والذهن ينسب الحكم للآخر، وعندها نقول تحققت الواسطة في العروض. ويعبر عن هذه الواسطة احياناً، الحيثية التقيدية.

أقسام الواحد:

الواحد ينقسم الى: واحد حقيقي وواحد غير حقيقي.

الواحد غير الحقيقي:

هو مااتصف بالوحدة لابنفسه، بل بعروض غيره، أي يتحد مع واحد حقيقي، مثل زيد وعمر فإنهما واحد بالانسانية، والانسان والفرس المتحدين بالحيوانية.

فالواحد غير الحقيقي: هو الذي يتصف بالوحدة بعرض غيره، أي بواسطة في العروض، بمعنى يتحد نوع اتحاد مع واحد حقيقي، نصطلح عليه اصطلاحات متعددة:

١ـ يسمى تساوياً إذا كان اتحاداً في الكم.

٢ـ يسمى تشابهاً إذا كان اتحاداً بين شيئين من كيفٍ واحد.

٣ـ يسمى تجانسا إذا كان اتحاداً بالجنس.

٤ ـ يسمى تماثلا إذا كان اتحاداً بالنوع.

٥ ـ يسمى تناسبا إذا كان اتحاداً بالنسبة.

٦ ـ يسمى توازيا إذا كان اتحاداً بالوضع.

الواحد الحقيقي:

المراد من الحقيقة هنا هي الحقيقة العقلية، وهي عبارة عن إسناد الشيء الى ما هو له، والمراد بغير الحقيقي المجاز العقلي، وهو إسناد الشيء الى غير ما هو له، وليس المراد من الحقيقة والمجاز هنا هو في الكلمة، أي استعمال الشيء فيما وضع له أو في غير ما وضع له.

هو الذي يتصف بالوحدة بنفسه من دون واسطة بالعروض ـ كالانسان الواحد ـ ينقسم الى قسمين:

١ـ ذات متصفة بالوحدة، وهو الواحد غير الحق.

٢ـ ذات هي نفس الوحدة، وليست متصفة بالوحدة، وهي الوحدة الحقة. وهو الصرف من كل شيء، والوجود الواجب تعالى.

والذات المتصفة بالوحدة، أي الواحد غير الحق ينقسم الى قسمين:

١ـ واحد بالخصوص، وهو واحد بالعدد.

٢ـ واحد بالعموم، وهو ينقسم الى:

أ ـ واحد بالعموم المفهومي، وهو ينقسم الى:

١ـ واحد نوعي كوحدة الانسان.

٢ـ واحد جنسي كوحدة الحيوان.

٣ـ واحد عرضي كالماشي والضاحك.

ب ـ واحد بالعموم الوجودي، وهو الوجود السعي، أي الوجود المنبسط، كوجود عالم الامكان.

والواحد بالخصوص، ينقسم الى قسمين:

الأول: لاينقسم من حيثُ الطبيعة المعروضة للوحدة، كما لاينقسم من حيثُ وصف الوحدة، وهذا ينقسم الى قسمين:

أ ـ نفس الوحدة وعدم الانقسام.

ب ـ وغيره، ينقسم الى:

١ ـ وضعي كالنقطة الواحدة.

٢ ـ غير وضعي كالمفارق المجرد عن المادة.

الثاني: القسم الآخر من الواحد بالخصوص، هو ما ينقسم، وهو كذلك ينقسم الىقسمين:

أ ـ يقبل الانقسام بالذات كالمقدار الواحد.

ب ـ يقبله بالعرض كالجسم الطبيعي الواحد من جهة مقداره.

هذا ملخص عام للمبحث.

ومن الواضح أن التقسيم الذي يقوم به المصنف هنا هو من نوع القسمة العقلية الحاصرة، التي تدور بين النفي والاثبات، فيقول: الواحد إما حقيقي أو غير حقيقي. والواحد الحقيقي: هو الذي يتصف بالوحدة من غير واسطة بالعروض. والواحد غير الحقيقي: هو الذي يتصف بالوحدة بواسطة في العروض. وقد تقدم بيان المقصود بالواسطة في العروض.

والواحد الحقيقي إما ذات متصفة بالوحدة، أو ذات هي نفس الوحدة.

فالذات التي تتصف بالوحدة، شيء والوحدة شيء آخر، كالورقة وبياض الورقة، أو العارض والمعروض، بينما في الواحد بالوحدة الحقة تكون الذات هي عين الوحدة، أي لاتوجد هناك صفة وموصوف أو عارض ومعروض غير هذه الوحدة.

وعلى هذا الاساس فان الواجب تعالى الذي حيثيته حيثية الوجود هو مصداق الواحد بالوحدة الحقة، وبما أن الوحدة مساوقة للوجود، فان الواجب واحد.

فقد جاء في النصوص الشريفة: أنه واحد لا كالعدد، أي أن هذه الوحدة لاتقبل التثنية ولا تقبل التكرار، أي هي وحدة من المحال أن نفرض لها ثانياً. فالوجود الواحد بالوحدة الحقة وحدته عين ذاته وليس زائدة على ذاته.

والمصداق الآخر للذات التي هي نفس الوحدة، هو الصرف من كل شيء، فالصرف واحد بالوحدة الحقة، والصرافة هنا هي صرافة الوجود، والصّرف هو الخالص المحض، الذي لايخالطه شيء، فالصرف لايتثنى ولا يتكرر، لأن التثنية والتكرار تحتاج الى مايميز به الثاني عن الأول، وذلك يحتاج مخالطة وانضمام شيء الى تلك الحقيقة الصرفة، والصرف لايخالطه شيء. ولذلك فالصرف واحد.

ويمكن القول ان وحدة الصرف من كل شيء انما هو مثال للواحد بالوحدة الحقة، وإلاّ فكل موجود فهو من حيث وجوده ومع قطع النظر عن ماهيته واحد بالوحدة الحقة، حيث ان الوجود من حيث هو وجود ذات هو نفس الوحدة.

بيان الأقسام:

قلنا أن الواحد إما حقيقي وإما غير حقيقي، والحقيقي إما ذات هي عين الوحدة، وإما ذات هي غير الوحدة، يعني متصفة بالوحدة. والذات التي هي عين الوحدة هي الواجب تعالى. وأما الذات المتصفة بالوحدة فانها تنقسم الى قسمين: واحد بالخصوص، وواحدبالعموم.

الواحد بالخصوص:

الواحد بالخصوص هو الواحد بالعدد. الوحدة عرض وهي تحتاج الى

معروض، والمعروض شيء والعرض شيء آخر، ولذلك يقال إن العارض (الواحد) تارة يكون عارضاً على شيء حيثيته عدم الانقسام، وأخرى يكون عارضاً على شيء حيثيتهالانقسام.

فتارة العارض والمعروض كلاهما لاينقسم، ولهذا اكثر من صورة، أما إذا كان المعروض لاينقسم فهو نفس الوحدة والعارض هو الواحد، كما في السواد والاسود، فإن اللوحة ـ مثلاً ـ تتصف بالسواد، بينما السواد أسود بنفسه، لا أنه شيء يتصف بالسواد. ولذا فان المعروض تارة نفس الوحدة، والعارض هو الواحد، مثلما نقول: الوجود موجود والبياض ابيض، نقول: الوحدة واحدة.

أو يكون المعروض غير مفهوم الوحدة، فينقسم الى قسمين: إما أن يقبل الاشارة الحسية أو لايقبل.

وما يقبل الاشارة هو النقطة، وهي ماينتهي اليه الخط، وانما لاتقبل النقطة الانقسام لأنها لا امتداد فيها.

وأما ما لا يقبل الاشارة الحسية كالمفارقات والمجردات، فانها واحدة ولكنها لاتقبل الانقسام، المفارق في ذاته وفعله هو العقل المجرد كما قالوا، وأما ماهو مجرد في ذاته دون فعله فهو النفس.

والنوع الآخر هوالذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة، أي ان العارض لايقبل الانقسام ولكن المعروض الحال فيه هذا العرض يقبل الانقسام، وما يقبل الانقسام ايضاً ينقسم الى قسمين: مايقبل الانقسام بالذات، وما يقبله بالعرض.

وما يقبل الانقسام بالذات كالمقدار، نقول هذا مقداره متر واحد أو كيلو غرام واحد، فان حيثية المقدار هي حيثية الانقسام، كما لاحظنا ذلك في الكم، ولكن هذا ليس انقساماً بالفعل، لأن القسمة بالفعل تؤدي الى فناء ذلك المقدار

والكم، وإنما هو انقسام بالقوة لا بالفعل.

أما الذي يقبل الانقسام بالعرض فهو كالجسم الطبيعي الذي هو الامتداد المبهم في الابعاد الثلاثة، فهو يقبل الانقسام عندما يعرض عليه الجسم التعليمي، لأن الجسم التعليمي هو الذي يعين الابعاد في الامتدادات الثلاثة، فالجسم الطبيعي يقبل الانقسام بواسطة الجسم التعليمي الذي عرض عليه.

هذا كله فيما يتعلق بالواحد بالخصوص بقسميه، العارض والمعروض كلاهما واحد، أو العارض واحد والمعروض ليس بواحد.

الواحد بالعموم:

أما الواحد بالعموم، فتارة يكون واحداً بالعموم الوجودي، وأخرى يكون واحداً بالعموم المفهومي، والمقصود بالعموم المفهومي: أن المفهوم واحد لا متعدد، كمفهوم الحيوان فانه يقبل الصدق على كثيرين، مع انه مفهوم واحد.

وهذا تارة يكون مفهوماً عرضياً كمفهوم الضاحك، وأخرى يكون مفهوماً ذاتياً كمفهوم الحيوان ومفهوم الانسان.

أما المقصود بالواحد بالعموم الوجودي: فهو مايعبر عنه بالواحد السعي، أي الذي له سعة وجودية، يستوعب كل عالم الامكان. وهذا الكلي الوجودي السعي هو واحد بالوحدة الحقّة الظلّية، في مقابل الواجب تعالى الذي هو واحد بالوحدة الحقّة الحقيقية. هذا الكلام كله في الواحد الحقيقي. بينما الواحد غير الحقيقي هو مااتصف بالوحدة بعرض غيره، وهو ماتقدم بيانه قبل قليل.

الفصل الثالث

الهوهوية وهو الحمل

من احكام الوحدة الحمل، والحمل يعني ان هذا هذا، فعندما نقول: زيد قائم، فهو يعني الهوهوية، فزيد هو القائم، والقائم هو زيد.

ومن أحكام الكثرة عدم صحة الحمل لأن من أحكام الكثرة المغايرةُ والاختلاف. فالمراد من الهوهوية صحة الحمل. والمراد من الغيرية عدم صحة الحمل والاختلاف بينهما.

والحمل يعني الاتحاد من جهة والاختلاف من جهة أخرى، فكل شيئين متحدان من جهة ومختلفان من جهة أخرى يصح حمل احدهما على الآخر، فـ(زيدٌ) و (قائمٌ) بينهما اتحاد من جهة الوجود، واختلاف من جهة المفهوم، فيصح حمل أحدهما على الآخر، بينما زيد وبكر لايصح حمل أحدهما على الآخر، لأنه لا اتحاد بينهما.

الحمل الذاتي الأولي:

القسم الاول من أقسام الحمل أن يكون بين المحمول والموضوع اتحاد مفهومي ومصداقي، فكل متحدين مفهوماً متحدان مصداقاً. والاختلاف بين المحمول والموضوع يكون في الاجمال والتفصيل. احدهما مجمل والآخر مفصّل، كما في: الانسان حيوان ناطق، فالانسان موضوع، وحيوان ناطق محمول. وهنا الموضوع عين المحمول، ولكن الاختلاف في الاجمال والتفصيل.

وهذا الحمل يسمى بالحمل الذاتي الأولي. وسمي ذاتياً، لأنه حمل الذاتي على الذات، وسمي أولياً، لأنه من البديهيات الأولية، أي التي لايتوقف التصديق بها على اكثر من تصور الموضوع والمحمول.

الحمل الشائع الصناعي:

والقسم الثاني هو أن يختلف الموضوع والمحمول مفهوماً، ولكنهما يتحدان مصداقاً. كما في: زيد قائم، فـ(زيد) غير (قائم) في المفهوم وإن كانا متحدين بالمصداق.

ويسمى هذا الحمل بالحمل الشائع الصناعي، وسمي شائعاً لأنه شائع في المحاورات، وسمي صناعياً لأنه مستعمل في الفنون والصناعات المختلفة.

الفصل الرابع
تقسيمات الحمل الشائع

ينقسم الحمل الشائع في بعض التقسيمات الى:

١ ـ حمل هو هو، أي حمل المواطاة.

٢ ـ حمل ذي هو، أي حمل الاشتقاق. والأصل في تسميته أن يُسمى بحمل «هو ذو هو»[1]، ولكنهم خففوها فقالوا: حمل ذي هو.

المقصود بحمل هوهو، أن يحمل المحمول على الموضوع بلا اعتبار أمر زائد، كما في: الانسان ضاحك، أو زيد قائم.

بينما المقصود بحمل ذي هو أو حمل الاشتقاق أن يتوقف اتحاد المحمول مع الموضوع على اعتبار أمر زائد، كتقدير ذي، كما نقول: زيدٌ عدلٌ، فهنا لابد أن نقدر «ذو» فنقول: زيد ذو عدل، أو نشتق عادل فنقول: زيد عادل، فيكون هذا الحمل حمل ذي هو، أو حمل اشتقاقي، أي لايحمل المحمول على الموضوع إلا باعتبار أمر زائد.

كما ينقسم الحمل الشائع ايضاً الى:

١ ـ حمل بسيط.

٢ ـ حمل مركب.

وهنا لانلاحظ المحمول بل نلاحظ الموضوع، فالحمل البسيط بمعنى الهلية البسيطة، والحمل المركب بمعنى الهلية المركبة، فتارة يكون المحمول هو وجود الموضوع، كما في: الانسان موجود، فهذه هي الهلية البسيطة. واخرى يكون

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون، ج ١: ص ٣٥٤.

المحمول أثراً من آثار وجود الموضوع، كما في: الانسان ضاحك، أي مرّةً يكون المحمول هو ثبوت الشيء، ومرة يكون المجمول هو ثبوت شيء لشيء.

وينقسم الحمل ايضاً الى:

١ ـ بتي.

٢ ـ غير بتي.

والمقصود بالبتي ـ نلاحظ الموضوع ـ ماتكون لموضوعه افراد محققة يصدق عليهاالعنوان.

وغير البتي ماتكون لموضوعه افراد مقدّرة غير متحققة. هذا فهرس تقسيمات الحمل الشائع.

حمل المواطاة والاشتقاق:

الحمل له صورتان: صورة يحمل المحمول على الموضوع بحالته الفعلية، وأخرى يحمل المحمول على الموضوع لا بحالته الفعلية، أو تارة كما في: زيد قائم، فقائم يكون بنفسه قابلاً للحمل على زيد. وأخرى كما في: زيد قيام، فقيام لايكون بحالته الفعلية قابلاً للحمل على الموضوع زيد، وإنما لابد أن نتصرف فيه، أي لابد أن نشتق قائم من القيام كما في: زيد قائم، أو نضيف أمراً زائداً هو ذو، فنقول: زيد ذو قيام، فيكون هذا الحمل حمل اشتقاق، بينما الحمل في زيد قائم، هو حمل مواطاة بمعنى حمل اتفاق، أي لانحتاج لشيء زائد أو اشتقاق لكي نحمله على زيد.

وبتعبير آخر إذا لاحظنا العرض بما هو عرض فلا يكون قابلاً للحمل على الجوهر، لأن العرض شيء والجوهر شيء آخر ولا اتحاد بينهما، فالقيام عرض، وزيد جوهر، والقيام غير قابل للحمل على زيد، ولكن العرضي «قائم» قابل للحمل على الجوهر، لأن العرضي يكون محتاجاً لما يحمل عليه.

أو قل: أن العرض تارة نلاحظه بشرط لا، كالقيام فانه عرض نلاحظه بشرط لا عن الحمل، وأخرى نلاحظ نفس القيام لا بشرط، بمعنى لابشرط عن الحمل، أي تارةً نلاحظه بما هو عرض في قبال الجوهر فلا يكون قابلاً للحمل، وأخرى نلاحظه باعتباره عرضياً فيكون قابلاً للحمل على الجوهر. فإذا لاحظناه بما هو قابل للحمل يكون حمل هوهو، بمعنى حمل مواطاة، وإذا لاحظناه باعتباره يحتاج الى أمر زائد حتى يحمل يكون حمل اشتقاق، أي حمل ذي هو.

الحمل البتي وغير البتي:

أن الموضوع تارة يكون محققاً وأخرى يكون مقدّراً، أي لو لاحظنا الموضوع بالنسبة الى افراده، كما لو لاحظنا الانسان بالنسبة لمصاديقه الموجودة في الخارج، فان مصاديقه موجودة، وهي: زيد، بكر، خالد، ...الخ، فهذا الموضوع أفراده في الخارج موجودة ومحققة الوجود. وأخرى تكون الأفراد غير موجودة في الخارج وإنما افراده افتراضية ليست موجودة، كما إذا قلنا: اجتماع الضدين محال، فالموضوع ـ اجتماع الضدين ـ ليس له مصداق، بل مصداقه افتراضي لامصداق واقعي محقق الوجود.

فإذا كانت افراد الموضوع موجودة، أي أن مصاديقه موجودة في الخارج، فحينئذ هذا الحمل يعبر عنه بالحمل البتي، والمقصود به الحمل القطعي، وإذا كانت افراد الموضوع ليست موجودة في الخارج وإنما هي مقدّرة ومفترضة، كما نقول: اجتماع النقيض محال، فالموضوع لامصاديق له، بل مصاديقه افتراضية، غير محققة، فهذا الحمل غير بتي، بمعنى غير قطعي.

وهذا التقسيم انما هو بلحاظ الموضوع، عكس التقسيم الأول الذي كان بلحاظ المحمول.

الحمل البسيط والمركب:

الحمل البسيط والحمل المركب يرتبط بالهليات، فتارة يكون مرتبطاً بمفاد هل البسيطة، وأخرى يكون مرتبطاً بمفاد هل المركبة، وهل البسيطة هي التي يطلب فيها ثبوت الشيء، وهل المركبة هي التي يطلب فيها ثبوت شيء لشيء.

بمعنى انه في الحمل البسيط يكون المحمول في القضية هو الوجود، كما في: الأرض موجودة، وهذا يسمى الوجود المحمولي، لان الوجود هو المحمول، فهذه القضية تعود الى مفاد هل البسيطة، والحمل هنا بسيط.

أما هل المركبة، أي الحمل المركب، فهي القضية التي يكون محمولها غير الوجود، أي الموضوع له وجود والمحمول له وجود آخر، ويتحد وجود الموضوع مع وجود المحمول، أو هي التي يطلب فيها ثبوت شيء لشيء، فإذاً يوجد اتحاد لوجودين من حيثُ المصداقُ، وان كان بينهما تغاير من حيثُ المفهومُ.

ويمكن التعبير عن الحمل البسيط بمفاد كان التامة، أي هل البسيطة، والحمل المركب هو الذي يكون مفاد كان الناقصة، أي هل المركبة، لأن كان الناقصة هي كان التي تفيد ثبوت شيء لشيء، بينما كان التامة تفيد ثبوت الشيء.

الاشكال على قاعدة الفرعية:

ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فعندما نقول: الانسان موجود، فهذا يقتضي أن ثبوت الوجود للانسان فرع ثبوت الانسان قبله، أي يكون له وجود قبله، وهذا الوجود أيضاً لابد أن يكون له وجود قبل ثبوت الوجود له، وهذا الوجود كذلك، فيتسلسل الى مالانهاية، والتسلسل محال.

وبعبارة أخرى التسلسل انما يحصل، لأن ثبوت الوجود للانسان هو فرع ثبوت الانسان، وثبوت الانسان لابد له من وجود قبل ثبوت الوجود له، والوجود لابد له من وجود، وهكذا، فيتسلسل.

جواب الاشكال:

هذا الاشكال على قاعدة الفرعية أجيب عليه باجابات متعددة، ذكرها المصنف فيما سبق في المرحلة الاولى. منها جواب المحقق الدواني، وجواب الفخر الرازي، لكنهما جوابان غير تامين. والجواب الصحيح هو ما أفاده صدر المتألهين، وهو أن قاعدة الفرعية إنما تجري عادة في مفاد الهليّات المركبة وليس في مفاد الهليّات البسيطة، أي تجري في حالة ثبوت شيء لشيء، وليس في حالة ثبوت الشيء، وهو مفاد الهلية البسيطة، لأنه عندما نقول: الانسان موجود، فالانسان موجود بهذا الوجود وليس بوجود آخر حتى يلزم التسلسل.

الفصل الخامس

في الغيرية والتقابل

الغيرية الذاتية وغير الذاتية:

تقدم أن الغيرية هي من أحكام وعوارض الكثرة، وهي تنقسم الى قسمين:

١ ـ غيرية ذاتية.

٢ ـ غيرية غير ذاتية.

والذاتية هي كون التغاير بين شيئين لذاته، كالاختلاف والمغايرة بين الوجود والعدم، فالمغايرة بينهما أن الوجود بذاته مغاير ومباين للعدم، أي أحدهما يطرد الآخر، فالوجود بذاته وبقطع النظر عن أي شيء آخر يكون طارداً للعدم وكذلك العدم.

والغيرية غير الذاتية يكون الاختلاف فيهما غير ذاتي، وهو إنما يكون لا لذاتهما بل لأمر آخر خارج عن ذاتهما، كما في البياض والحلاوة، فالاختلاف بينهما يكون بسبب الموضوع الذي يحلان فيه، لأن البياض عرض والحلاوة عرض، والعرض يكون حالاً بمعروض معيّن، فبسبب الموضوع يوجد اختلاف بينهما، فالبياض حال في القطن، والحلاوة حالّة في التمر، فنقول الاختلاف بين البياض والحلاوة ليس بسبب الاختلاف والتغاير الذاتي بينهما، وإنما بسبب الاختلاف بين الموضوعين الحال كل منهما فيه. أي هناك اختلاف بين القطن والتمر، وعليه فيمكن أن يجتمع البياض والحلاوة في موضوع واحد، ففي السكر الابيض اتحد البياض والحلاوة في موضوع واحد، فهنا حصل اجتماع بينهما. لأن المغايرة بينهما لاتعود الى أن أحدهما يطرد الآخر، أي لايوجد طرد ذاتي

بينهما، وإنما الطرد يوجد بين موضوعيهما، فيمكن ان يجتمع الموضوعان فيكونا في موضوع واحد، كالسكر ابيض وحلو. بينما نجد في حالة أخرى لا يجتمع الموضوعان، كما في التمر والقطن، وعلى هذا الاساس تكون المغايرة هنا غير ذاتية، أي الغيرية غيرذاتية.

والغيرية الذاتية هي التقابل، بينما الغيرية غير الذاتية هي التخالف، ولذلك «لايجتمع المتقابلان»، بينما المتخالفان يمكن أن يجتمعا في موضوع واحد.

معنى التقابل:

والتقابل أو الغيرية الذاتية هو عبارة عن امتناع اجتماع أمرين، في محل واحد، من جهة واحدة، في زمان واحد. كالسواد والبياض لايجتمعان في ورقة واحدة، أي في محل واحد، ومن جهة واحدة، فزيد من جهة واحدة لايمكن أن يكون أباً وابناً، ولكن من جهتين يمكن أن يكون أباً لبكر وابناً لعلي، وفي زمان واحد، بمعنى لايمكن أن تكون هذه الورقة في زمان واحد بيضاء وسوداء، أو هذا الكتاب في زمان واحد لايمكن أن يكون معدوماً وموجوداً.

أقسام التقابل:

ينقسم التقابل الى اربعة أقسام، وقد قال بعضٌ انها ثابتة بالاستقراء، فيما قال آخرون أنها ثابتة بالقسمة العقلية الحاصرة.

وقد قال المصنف ان هذه الاقسام ثابتة بالعقل وليس بالاستقراء، ولذلك لايمكن ان يكون لها قسم خامس. وهذه الأقسام الأربعة هي ان يكون المتقابلان:

أولاً: وجوديين، وتقابلهما على قسمين:

أ ـ تقابل المتضايفين: وهو أن يكون كل واحد منهما متعقلاً بالنسبة الى الآخر، أي بالمقارنة الى الآخر، كما في الزوج والزوجة، والاخ وأخيه،

فالمتضايفان وجوديان نتعقل أحدهما بالقياس الى الآخر، والتقابل بينهما تقابل التضايف.

ب ـ تقابل التضادّ: وهو ان يكون المتقابلان وجوديين، كالسواد والبياض، فكل منهما أمر وجودي، لكن لايتوقف تعقّل احدهما على تعقل الآخر، فالسواد والبياض متضادان، والتقابل بينهما هو تقابل التضاد.

ثانياً: احدهما وجودي والآخر عدمي، وهذا التقسيم على نوعين هما:

أ ـ تقابل العدم والملكة: وهو الذي يكون فيه موضوع قابل لكل منهما كالعلم والجهل، فان هناك موضوعاً هو الذهن قابل للعلم والجهل، وكالعمى والبصر، فان العين قابلة للعمى وللبصر، لأن العمى هو عدم البصر في الموضع القابل للبصر. فالبصر أمر وجودي، والعلم أمر وجودي، أما العمى فهو أمر عدمي وكذلك الجهل، ولكل منهما موضع قابل للبصر والعلم كذلك.

ب ـ تقابل التناقض: وهو ان يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، ولا يشترط أن يكون هناك موضوع قابل لكل منهما، كالوجود والعدم.

وقد يقال: لماذا لانقول بالتقابل بين العدميين؟ الجواب: لايمكن ان يوجد تقابل بين أمرين عدميين، بل اما ان يكون التقابل بين أمرين وجوديين، او بين أمر وجودي وآخر عدمي.

وقد قال بعض بوجود تقابل بين الواحد والكثير، بينما نفى المصنف ان يكون هناك تقابل بين الواحد والكثير.

من أحكام مطلق التقابل:

من أحكام مطلق التقابل أنه لابد أن يتحقق بين طرفين، لأن التقابل هو نسبة بين المتقابلين، والنسبة لابد أن تتحقق بين الطرفين، وبعبارة أخرى إذا لاحظنا مفهوم التقابل، وان كان هذا المفهوم ينطبق على الموارد الأربعة المتقدمة

لكن المصداق يكون مندرجاً تحت خصوص التضايف.

وبكلمة أخرى قد يقال: إذا كان التقابل يتحقق بين طرفين لأنه نسبة، والنسبة لاتتحقق إلاّ بين طرفين، فكيف يمكن تحقق تقابل بين الوجود والعدم، فالعدم ليس بطرف؟ وكيف يكون هناك تقابل بين العدم والملكة، فان الملكة طرف لكن عدمها ليس بطرف؟

الجواب: هذا العدم سواء كان عدماً مطلقاً أو عدم ملكة، هو نفسه يمكن أن نلاحظه بلحاظين، فمرة نلاحظه بما هو مفهوم وصورة ذهنية، فيكون أمراً وجودياً بالحمل الشائع، أي مصداقاً للوجود، لأن مفهوم العدم في الذهن لايكون عدماً وإنما يكون وجوداً، فهو مصداق للوجود، فهو موجود بالحمل الشائع، ومرة نلاحظ العدم بالحمل الاولي فيكون عدماً، فنقول العدم بالحمل الشائع، أي مفهوم العدم، يكون أمراً وجودياً، فيصح أن يلاحظ العقل التقابل بين الوجود والعدم، وإلا لو لم يكن للعدم مفهوم وصورة في الذهن فكيف نقول أن العدم يقابل الوجود، أو إن اجتماع الوجود والعدم محال؟

الفصل السادس
في تقابل التضايف

المتضايفان أمران وجوديان يتوقف احدهما على تعقل الآخر، وهما يتحدان في الحكم، أي يوجد بينهما تكافؤ وتطابق، فاذا وجد احدهما وجد الآخر، إذا وجد الأعلى وجد الاسفل، ولايمكن وجود اسفل بلا أعلى ولا أعلى بلا اسفل، وإذا وجد زوج وجدت زوجة، وإذا لم يوجد زوج فلا توجد زوجة، وهكذا.

ومتكافئان قوة وفعلاً، فإذا كان أخ بالقوة فالاخ الآخر يكون بالقوة ايضاً، وإذا كان الأخ بالفعل فالاخ الآخر يكون بالفعل ايضاً.

ومتكافئان ايضاً بالوجود والعدم، فإذا كان الفوق موجوداً فالتحت ايضاً موجود، وإذا كان أحدهما معدوماً فالآخر ايضاً معدوم. وعليه فان احدهما مع الآخر، ولايمكن أن يتقدم احدهما على الآخر، أو يتخلف احدهما عن الآخر، فهما في الذهن كما في الخارج مترابطان، كل واحد يصاحب الآخر.

يقول ابن سينا[1] ان المتضايفة من الحركات هي (التي يجوز أن يقال بعضها أسرع من بعض، أو أبطأ، أو مساوٍ له في السرعة).

والتضايف في المنطق: هو تقابل حدين، بحيث يتوقف تصور كل منهما على تصور الآخر.

وقالوا في تعريف التضايف[2]: (كون الشيئين بحيث لا يمكن تعقّل كل واحد منهما إلا بالقياس الى الآخر. وقيل: كون الشيئين بحيث يكون تعلّق كل واحد منهما سبباً لتعلّق الآخر به، كالأبوة والبنوة. ومآل التعريفين واحد. والمتضايفان هما المتقابلان الوجوديان اللذان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر. أو يقال: بحيث يكون تعلّق كل منهما سبباً لتعلّق الآخر به).

---

(١) النجاة، ص ١٨٠.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون، ج ١: ٤٦٨.

الفصل السابع
في تقابل التضاد

قلنا إن التقابل ينقسم الى قسمين، فتارة يكون بين أمر وجودي وآخر وجودي، وهذا يندرج تحته قسمان: المتضايفان والمتضادان، ومرة يكون التقابل بين أمر وجودي وأمر عدمي، ويندرج تحته: المتناقضان والعدم والملكة.

فالتقابل في التضاد يكون بين الأمرين الوجوديين، لكنهما أمران غير متضايفين، أي لايتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر، وعليه فإذا كان تقابل الامرين بنحو يتوقف تعقل أحدهما على الآخر وهما متصاحبان في الذهن كما في الخارج يكون التقابل بينهما تقابل التضايف، وإذا لم يكن كذلك يكون التقابل تقابل التضاد.

معنى التضاد:

المتضادان: أمران وجوديّان، متواردان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف.

أحكام التضاد:

١ ـ أنه لاتضاد بين الاجناس العالية:

الجنس ينقسم الى: عالٍ ومتوسط وسافل، والمقصود بالعالي كالجوهر بالنسبة للانسان. والمقصود بالمتوسط هو الجسم المطلق والنامي بالنسبة للانسان، والمقصود بالسافل هو الحيوان بالنسبة للانسان. والاجناس العالية هي المقولات العشر، أي مقولة الجوهر والمقولات العرضية التسع.

فلا تضاد بين الاجناس العالية. لأنك قد تجدها كلها أو بعضها مجتمعة في

شيء واحد، كالتفاحة، فهي جوهر، ولها لون معين، وطعم معين، وهما كيف، وهي في مكان معين، والنسبة الى المكان أين، وفي زمان معين، والنسبة الى الزمان متى، ...الخ.

كما أن مقولات العرض يمكن أن تجتمع في محل واحد مثلما لاحظنا التفاحة، كذلك قد يجتمع في التفاحة جنسان أو نوعان اضافيان مثل الكيف، فان لها لوناً ولها طعماً، وهما كيف. وعليه فيمكن اجتماع جنسين أو نوعين في موضوع واحد، ولهذا قيّد المصنف التضاد بقوله: بين نوعين أخيرين مندرجين تحت جنس قريب.

لاحظ السواد والبياض فكلاهما مندرجان تحت اللون، فهما نوعان أخيران مندرجان تحت جنس قريب هو اللون. فالتضاد لايقع بين الاجناس والانواع العالية بل فقط تحت نوعين أخيرين مندرجين تحت جنس قريب.

وعلى هذا الاساس، فقد لاحظنا أن شيئاً واحداً يمكن أن يكون جوهراً أو كيفاً أو كماً...الخ. كما ان الكيف العارض على جسم كالتفاحة، يمكن أن يكون كيفاً محسوساً وكيفاً مذوقاً وكيفاً مشموماً...الخ.

٢ ـ أنه يتحقق إذا كان هناك موضوع واحد يتوارد عليه الضدان:

لذلك قيل في تعريفهما: متواردان على موضوع واحد. كما قيل: داخلان تحت جنس قريب، فهذه الورقة هي موضوع للسواد وللبياض، فيمكن أن تكون بيضاء ويمكن أن تكون سوداء، فلابد أن يكون هناك موضوع واحد ليتحقق التضاد. فلو فرضنا أن السواد كان في الورقة، والبياض كان في ورقة أخرى فلايتحقق التضاد، فلابد أن يكون هناك موضوع شخصي، أي جزئي حقيقي يتوارد عليه الأسود والابيض، وإلا من دون موضوع شخصي لايمتنع أن تكون هذه الورقة بيضاء وتلك سوداء.

اشكال:

من هنا تفرعت على هذا الكلام مسألة، وهي أنه يلزم من القول بتوارد الضدّين على موضوع واحد أن لايتحقق تضاد بين الجواهر، لأن الجوهر ليس له موضوع، فهو موجود لا في موضوع، وعليه لابد أن يتحقق التضاد في الاعراض فقط دون الجوهر.

ولكن قد يقال: أننا نرى تضاداً بين الصور النوعية الجوهرية، كالتضاد بين الصورة النارية والصورة الثلجية، وكالتضاد بين التراب والنبات، فلابد من حل هذا الاشكال، مادمنا نشعر بهذا التضاد بين الصور النوعية الجوهرية، والصور النوعية هي أحد أقسام الجوهر الخمسة.

جواب الاشكال:

أن المقصود بالموضوع هنا ليس الموضوع الاصطلاحي، أي ليس المقصود بالموضوع هو الذي يحل فيه العرض، أو قل: ليس هو المعروض للعرض، وإنما المقصود بالموضوع المحل، أي ماهو أعم، وما يشمل الموضوع والمحل.

وقد أشرنا الى الفرق بين الموضوع والمحل فيما سبق، فقلنا ان الموضوع هو المحل الذي يستغني عما يحل فيه، أما المحل فهو الموضوع الذي لايستغني عما يحل فيه، وإنما يكون محتاجاً للشيء الذي يحل فيه. الموضوع كالورقة تكون محلاً لما يعرض عليها، أي للبياض العارض عليها، بمعنى انها مستغنية عن البياض العارض عليها، فإذا لم تكن الورقة بيضاء فإنها تبقى ورقة. أما المحل فهو كالمادة، فالمادة لاتستغني عن الصورة التي تحل فيها، فالمادة محتاجة الى الصورة النوعية، ولهذا كنا نقول أن المادة ليست موضوعاً للصور النوعية وإنما هي محلّ لها، لأن المادة لاتستغني عن الصورة النوعية، بل تكون فعلية بالصورة.

وعليه قالوا: أن المقصود بـ(يتواردان على موضوع واحد)، الموضوع هنا بالمعنى الأعم أي مايشمل المحل، وبهذا تخلصوا من الاشكال.

التضاد بالذات لا بالعرض:

ان التضاد بين الصور النوعية هو تضاد بالذات، لأن المحل قابل للصور النوعية، فالمادة الاولى ـ الهيولى ـ تمثل استعداد قبول الصور، ولما كانت قابلة للصور النوعية، فيمكن أن تتوارد الصور النوعية على هذا المحل الواحد وهو المادة. وبذلك لاتجتمع صورتان نوعيتان على مادة واحدة.

٣ ـ أن يكون بين الضدين غاية الخلاف:

الاسود والابيض مثلاً بينهما غاية الخلاف، لأن اللون الاسود من هذا الطرف لا لون وراءه، ومن ذلك الطرف الابيض لا لون وراءه. أما الألوان الأخرى كالاخضر والاصفر والاحمر، فليس بينها غاية الخلاف، ولذلك لايقع بينها تضاد.

وقد قيل لماذا لايقع تضاد بين الانواع التي ليس بينها غاية الخلاف؟ أي لماذا لايقع تضاد بين الاخضر والاصفر بينما يقع التضاد بين الابيض والاسود؟

أن المصنف أشار في حاشيته على كتاب الاسفار الى هذه المسألة، فقال: إذا كان الاختلاف بين الضدين بحسب النسب والاعتبارات فليس هناك تضاد حقيقي، وإذا كان الاختلاف بين أمرين ليس بحسب النسب والاعتبارات فيكون تضاد حقيقي. فالاصفر مثلاً عندما تنسبه الى الاسود له حكم معين، وعندما تنسبه الى الابيض له حكم آخر، فالاصفر انما هو بحسب اللون الذي ينتسب اليه، بينما الاسود والابيض، لايختلف حاله بحسب النسب والاعتبارات، ولذلك فبين الاسود والابيض تضاد حقيقي، بينما الاصفر إذا نسب الى الاسود فله حكم، وإذا نسب الى الابيض فله حكم آخر.

الفصل الثامن
في تقابل العدم والملكة

تقابل العدم والقنية، والقنية من الاقتناء، نقول فلان اقتنى شيئاً أي ملكه وحصّله، وتقابل العدم والملكة وتقابل التناقض يشتركان في أنهما تقابل بين أمر وجودي وأمر عدمي، فالملكة وجود وعدمها عدم.

الفرق بين تقابل التناقض والعدم والملكة:

الفرق بين تقابل التناقض وتقابل الملكة والعدم، هو أن الوجود الذي هو شرط فيهما معاً، يشترط في الوجود بالنسبة للملكة قابليّة المحل، أي المحل الذي فيه الملكة، مثل العين التي فيها استعداد لقبول هذا الوجود وهو البصر، والذهن الذي هو المحل الذي فيه استعداد لقبول العلم، بينما لايشترط ذلك في التناقض، ولذلك فالعدم في التناقض عدم مطلق، وجود يقابله عدم، بينما العدم في الملكة هو عدم مقيد، كعدم البصر «العمى»، وعدم السمع «الصمم»، وعدم العلم «الجهل»، فالعمى هو عدم البصر في الموضع القابل للبصر، وهكذا «الصمم» عدم السمع في الموضع القابل للسمع، و«الجهل» عدم العلم في الموضع القابل للعلم.

منشأ انتزاع عدم الملكة:

الموضوع الذي فيه القابلية للملكة، والذي ننتزع منه عدم الملكة، يمكن أن نتصوره بثلاث حالات:

١ ـ الطبيعة الشخصية.

٢ ـ الطبيعة النوعية.

٣ ـ الطبيعة الجنسية.

فمرة نلاحظ زيداً، أي الطبيعة الشخصية، وأخرى نلاحظ الانسان، الطبيعة النوعية، وثالثة نلاحظ الحيوان، الطبيعة الجنسية. فماذا يكون المنشأ لانتزاع عدم الملكة، أي الموضوع الذي ننتزع منه عدم الملكة أهو الطبيعة الشخصية أم النوعية أم الجنسية؟

قبل بيان الجواب على هذا السؤال ينبغي معرفة المقصود بالطبيعة الشخصية، وهي اننا نلاحظ شخصاً معيناً، كزيد الأعمى، فحينئذ نقول هذا الموضوع الشخصي أو هذه الطبيعة الشخصية أو هذا هو الجزئي الحقيقي، فزيد عندما لايمتلك القدرة على الابصار، نعبر عنه بأنه أعمى، فالعمى هو عدم البصر. هذا إذا كان الموضوع هو الطبيعة الشخصية.

وإذا كان الموضوع هو الطبيعة النوعية، أي لو لاحظنا صنفاً من أصناف الانسان لاتوجد فيه قابلية نبات اللحية، مع أن النوع فيه استعداد نبات اللحية، ولكن الرجل قبل البلوغ والمرأة أيضاً كليهما لاقابلية فيهما لانبات اللحية، فحينئذ هل يمكن أن يكون هذا النوع منشأً لانتزاع عدم الملكة؟

فهل يمكن انتزاع عدم الملكة من الطفل؟ حيثُ إن طبيعته النوعية لها هذه الملكة، أي فيها قابلية الاتصاف بنبات شعر اللحية، فنقول عن هذا الطفل إنه أمرد، لأن المرودة هي عدم الملكة، بينما الملكة هي نبات الشعر.

فإذا قلنا أن منشأ انتزاع عدم الملكة هو الطبيعة النوعية فيمكن أن نصف هذا الطفل قبل بلوغه بعدم الملكة، لأننا نلاحظ الطبيعة النوعية، فنوع الانسان اساساً قابل للّحية، وان كان هذا الصنف من النوع ليس فيه هذه القابلية.

وإذا لاحظنا أن منشأ انتزاع عدم الملكة هو الطبيعة الجنسية، فيمكننا ان نصف أي حيوان بالعمى لان فيه ملكة الابصار، فحينئذ إذا لاحظنا نوعاً من الانواع يندرج تحت جنس معين، وهذا النوع يفقد الملكة، فيصح عندئذ أن نصفه

بعدم الملكة، فيقال: بأن العقرب أعمى، مع ان العقرب أساساً فاقد لملكة الابصار أي لايمتلك آلة للابصار في اصل خلقته، لأنه إذا كان منشأ انتزاع عدم الملكة هو الطبيعة الجنسية، أي جنس الحيوان الذي يندرج تحته نوع العقرب ونوع الانسان ونوع الطير وكل الانواع الأخرى، فمادام الجنس قابلاً للاتصاف بالملكة فيصح أن نصف بعدم الملكة كل نوع من الانواع الفاقدة للملكة، فيصح أن نصف العقرب بأنه أعمى، إذا كان مفهوم عدم الملكة منتزعاً من الطبيعة الجنسية.

العدم والملكة الحقيقي والمشهوري:

إذا أخذ موضوع الملكة بعنوان الطبيعة الشخصية أو النوعية أو الجنسية ولم تقيد بوقت خاص، فيسمى ملكةً وعدماً حقيقياً. وإذا أخذ الموضوع بعنوان الطبيعة الشخصية المقيدة بوقت الاتصاف فيسمى العدم والملكة المشهوري.

وإن كان للقوم اصطلاح آخر في هذه المسألة، حيثُ قالوا: إذا كان الموضوع هو الطبيعة الشخصية أو النوعية أو الجنسية مع عدم تقيد هذا الموضوع بوقت خاص فيسمى بالحقيقي. وإن كان الموضوع هو العدم والملكة ولكن العدم والملكة في الطبيعة النوعية والجنسية والشخصية المقيّدة بوقت خاص فيسمى بالمشهوري. فالعدم والملكة المشهوري لديهم هو الطبيعة الشخصية والنوعية والجنسية المقيّدة بوقت خاص هو وقتالاتصاف.

الفصل التاسع
في تقابل التناقض

تقابل التناقض هو تقابل السلب والايجاب، بحيث يرد السلب على نفس ماورد عليه الايجاب، كما في: زيد موجود، وزيد ليس بموجود، فهنا يرد السلب على نفس مايرد عليه الايجاب.

التناقض اصله في القضايا:

التناقض في اصله انما يكون في القضايا، ولكن ربما يتحول مضمون القضية الى مفرد، فعندما نقول: زيد، ولا زيد، فهو اصلاً تناقض بين قضيتين، لكن مضمون القضيتين حوّل الى مفرد، أي أن قضية (زيد موجود) حولناها الى: زيد، و(زيد ليس بموجود) حولناها الى: (لازيد). فالتناقض يكون في القضايا ولكن قد تتحول أحياناً القضية الى مفرد، فيبدو التناقض كأنه بين المفردات، فيقال: التناقض بين وجود الشيء وبين عدم ذلك الشيء.

نقيض كل شيء رفعه:

نقيض الانسان هو اللاإنسان، أي هو مايرفع ويبطل وينفي ويطرد الانسان. إذاً ماهو نقيض اللاإنسان؟ يقال: نقيضه هو اللالاإنسان، وهذا اللالاإنسان لازمه هو الانسان، فالانسان هو لازم اللالاإنسان، لان نفي النفي اثبات، وحينئذ لايكون هذا نقيضاً بل من لوازم النقيض، أي أن الانسان ليس نقيضاً الى اللاانسان، وانما هو لازم النقيض.

بينما يقول المصنف: ان الانسان واللاانسان يوجد بينهما تناقض، والانسان ليس لازماً لنقيض اللاانسان، وانما هو نقيض اللاانسان، لأن المراد بنقيض

الشيء هو الطارد لذلك الشيء، والنافي لذلك الشيء، والرافع لذلك الشيء، فعندما نريد ان نرفع الانسان نرفعه باللاانسان، وعندما نريد أن نرفع ونطرد اللاانسان نرفعه بالانسان، وليس بلالإنسان كما ذهب بعضهم.

النقيضان لايجتمعان ولايرتفعان:

حكم النقيضين انهما لايجتمعان ولايرتفعان، بنحو القضية المنفصلة الحقيقية. فان القضية الشرطية لها عدة تقسيمات، وأحد تقسيمات الشرطية هو بحسب نسبتها، فتنقسم الى: متصلة ومنفصلة، وبحسب كيفها تنقسم الى: موجبة وسالبة، وبحسب الاحوال والأزمان تنقسم الى: شخصية ومهملة ومحصورة... الخ.

ومعنى القضية المنفصلة، هي القضية التي بين طرفيها تنافٍ، فلا يجتمعان كما لايرتفعان في الايجاب. تقول في المنفصلة العنادية: العدد الصحيح إما أن يكون زوجاً أو فرداً، فهنا يوجد بين الطرفين تنافٍ وعناد حقيقي، أي أن ذات النسبة في كل منهما تنافي وتعاند النسبة في الآخر، فالعدد الصحيح كالاربعة لايمكن أن يكون زوجاً وفرداً، كما لايمكن ارتفاع الزوجية والفردية عن الاربعة. فهذه هي القضية المنفصلة الحقيقية، وهي مايحكم فيها بتنافي طرفيها صدقاً وكذباً في الايجاب وعدم تنافيهما في السلب، بمعنى انه لايمكن اجتماعهما في الايجاب ولايمكن ارتفاعهما. بينما يجتمعان ويرتفعان في السلب. نلاحظ هذه القضية المنفصلة الحقيقية الموجبة، التي لايمكن اجتماع الطرفين، كالاربعة فانها لايمكن أن تكون زوجاً وفرداً، كما لا يمكن أن تكون الاربعة لازوجاً ولا فرداً.

وهنا يقال نفس الشي، فهذه قضية منفصلة حقيقية، وهي: النقيضان لايرتفعان ولايجتمعان، أي لايمكن أن يجتمع الانسان واللاانسان، ولايمكن أن

يرتفع الانسان واللاانسان، فالنقيضان هما على سبيل القضية المنفصلة الحقيقية.

استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما أولى الأوائل:

امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، قضية تصديقية بديهية لانظرية، وهذه القضية البديهية من نوع الأوليات، والاوليات هي القضايا التي يصدق بها العقل لذاتها، أي بدون سبب خارج عن ذاتها، بل مجرد أن يتصور الطرفين ويلتفت الى النسبة يكفي ذلك في التصديق والجزم والاعتقاد بها.

وهذه القضية ــ استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين ــ ليست هي من الأوليات فحسب بل هي أولى الأوليات، أي أن هذه القضية تمثل قضية تصديقية بديهية، وهي رأسُ مالِ عملية التفكير، لأن كل عملية تفكير تستند اليها، فكل نشاط عقلي لابد أن يستند الى هذه القضية، بل نفس هذه القضية ـ استحالة اجتماع النقيضين ـ تستند ايضاً الى استحالة اجتماع النقيضين، فهي لايمكن أن تكون صادقة وكاذبة في آن واحد. خذ أي قضية تجد أنها لا يمكن أن تكون صادقة وكاذبة في آن واحد، أي أن عملية التفكير البشري تبدأ من هذه النقطة، والتصديقات التي يحصل عليها الانسان تبدأ من هذه النقطة، وكل التصديقات الاخرى سواء كانت بديهية أو نظرية تستند الى استحالة اجتماع النقيضين، وإلا لو أمكن اجتماع النقيضين لأمكن اجتماع النفي والاثبات، بمعنى الكذب والصدق، فتكون القضية كاذبة وصادقة في آن واحد.

لايخرج عن حكم النقيضين شيء:

لايمكن أن يخرج عن حكم النقيضين شيء على الاطلاق، فأي شيء إما أن يصدق عليه النفي أو الاثبات، خذ هذا الكتاب مثلاً، فإما أن يصدق عليه إنسان أو لاإنسان، وهذه قضية بديهية، ونحن نستعملها في حياتنا بشكل واسع، فقد

تقول: أعطني قلماً، ولكني اعطيك كتاباً، لكنك ستقول هذا ليس قلماً، فالكتاب اما يصدق عليه أنه قلم أولايصدق.

فحكم النقيضين أنه لايوجد شيء في الوجود إلا ويصدق عليه أحد النقيضين، فكل شيء نفترضه إما أن يكون موجوداً أو غير موجود، إنسان أو لا انسان، ابيض أو لا أبيض.

قد يقال: تقدم في الفصل الاول من المرحلة الخامسة، أن الماهية من حيثُ هي ليست إلاّ هي لاموجودة ولامعدومة، فهل يعني ذلك أن الماهية مستثناة من هذا الحكم، لأنها لاموجودة ولامعدومة؟

الجواب: ان الماهية إذا لاحظناها من حيثُ هي، وهذا القيد ضروري جداً، أي ماهية الانسان لم يؤخذ فيها قيدٌ زائدٌ على الجنس والفصل، الحيوان والناطق ـ فلم يؤخذ فيها أنها موجودة أو معدومة أو طويلة أو عريضة أو بيضاء أو صفراء...الخ، وان كانت ماهية الانسان وأية ماهية مفترضة في الواقع إما أن تكون موجودة أو معدومة، أي هي بالفعل إما موجودة أو معدومة، لكن حقيقة الماهية لم يوخذ فيها الوجود والعدم، فلا تقول: الانسان يساوي حيواناً ناطقاً زائداً موجود أو معدوم أو طويل أو ابيض، فحد الماهية التام أو التعريف الحقيقي للماهية، مأخوذ فيها مايقوّم الماهية، وهو الجنس والفصل فقط، وان كانت في الواقع قطعاً إما أن تكون موجودة أو معدومة. خذ ماهية مفترضة، كالعنقاء مثلاً، فانها معدومة، بينما ماهية الانسان موجودة. فكل شيء نفترضه لايخرج من حكم النقيضين، أي انه اما موجود أو معدوم في الواقع.

وحدات التناقض:

لكي يتحقق التناقض بين قضيتين، بحيث تكون احداهما كاذبة والاخرى صادقة، لابد من توفر مجموعة شروط، وهذه الشروط هي التي يعبر عنها

بوحدات التناقض، وهي معروفة ـ كما في كتب المنطق القديمة ـ بثماني وحدات، ولكن صدر المتألهين زاد عليها وحدة أخرى فأضحت هذه الوحدات تسعاً.

وهذه الوحدات التي يجب توفرها ليتحقق التناقض بين قضيتين فتكون احداهما صادقة والاخرى كاذبة هي:

١ ـ وحدة الموضوع.

٢ ـ وحدة المحمول.

٣ ـ وحدة الزمان.

٤ ـ وحدة المكان.

٥ ـ وحدة القوّة والفعل.

٦ ـ وحدة الكل والجزء.

٧ ـ وحدة الشرط.

٨ ـ وحدة الاضافة.

أما الوحدة التي زادها صدر المتألهين فهي وحدة الحمل، والمقصود بها أن يكون الحمل فيهما معاً من نوع الحمل الأولي أو الحمل الشائع، في القضية الموجبة الحمل أولي مثلاً، وكذلك في السالبة، فحينئذ تكون احداهما صادقة والأخرى كاذبة.

أما إذا كان الحمل في أحدهما حملاً أولياً وفي الأخرى شائعاً فلا يوجد تكاذب بينهما. فعندما نقول: الجزئي جزئي، والجزئي ليس بجزئي، فلاتناقض بين هاتين القضيتين، وان كانت في القضية الاولى والثانية متوفرة الوحدات الثماني للتناقض، لكن الوحدة التاسعة وهي وحدة الحمل غير متوفرة، إذ الحمل في إحداهما حمل أولي وفي الأخرى حمل شائع، ولذلك كلاهما تكون صادقة، أما لو كان الحمل في كلتيهما حملاً واحداً فتكون احداهما صادقة والأخرى كاذبة.

فالجزئي جزئي بالحمل الاولي، والجزئي ليس بجزئي بالحمل الشائع، لأن مفهوم الجزئي في الذهن ليس مصداقاً للجزئي، وإنما مفهوم الجزئي في الذهن هو مفهوم كلي، ينطبق على كل المصاديق الجزئية، أي أن مفهوم الجزئي في الذهن ليس مفهوماً جزئياً، بل هو مفهوم كلي. فلاتناقض بين القضيتين بل كلاهما صادقة، لاختلاف وحدة الحمل بين القضيتين.

الفصل العاشر
في تقابل الواحد والكثير

ان التقابل في أصل استعمالاتهم يطلق على معنيين:

١ـ مطلق الغيرية.

٢ـ الغيرية الذاتية.

والمراد هنا في عنوان هذا الفصل هو المعنى الأول للتقابل، كما لا يخفى.

لقد ذكرنا فيما سبق ان الوحدة تساوق الوجود مصداقاً، وإن كانت تباينه مفهوماً، فكل موجود من حيثُ إنه موجود هو واحد، وكل واحد من حيثُ أنه واحد هو موجود.

ثم قسّمنا الموجود المطلق الى: واحد وكثير، وفي الفصل الاول من هذه المرحلة قلنا أن للواحد اعتبارين: فتارةً نعتبره في نفسه، وأخرى نعتبر مفهوم الواحد بالقياس، فإذا لاحظنا مفهوم الواحد في نفسه بلا قياس، فانه يكون مساوقاً للوجود مصداقاً، وأما إذا لاحظناه بالقياس الى غيره، فينقسم الموجود المطلق الى واحد وكثير، فالواحد في نفسه بلا قياس يشمل الكثير، وأما الواحد بالقياس لغيره فيكون قسيماً للكثير.

وهنا عندما نقول الواحد والكثير نعني به الواحد الذي يقع تحت الموجود المطلق لا الواحد الذي يساوق الوجود مصداقاً. أي نعني الواحد بالقياس الى الكثير، والواحد غير الكثير والكثير غير الواحد.

الاختلاف بين الواحد والكثير:

هناك عدة آراء منها أن الاختلاف بين الواحد والكثير هو من نوع التقابل،

أي يوجد تغاير بينهما بالذات فهما كالوجود والعدم، لكن المصنف يقول: لايوجد تقابل بين الواحد والكثير، أي انه لاتقابل نقيضين ولا تقابل عدم وملكة بينهما. في تقابل النقيضين وتقابل العدم والملكة لابد من أمرين احدهما وجودي والآخر عدمي. بينما في الواحد والكثير، الواحد وجود، والكثير وجود.

لكن قد يقال: أن بينهما تقابل ضدّين أو تقابل متضايفين، لأن المتضايفين والضدّين أمران وجوديان، والصحيح أنه ليس بينهما تقابل ضدين، لأنه لابد أن يكون بين الضدين غاية الخلاف، ولاتوجد غاية الخلاف بين الواحد والكثير، كما انه ليس تقابل التضايف، لأن تعقل الواحد لايتوقف على تعقّل الكثير، وإن كان تعقل الكثير يتوقف على تعقل الواحد.

وعليه فطالما لم يكن التقابل بينهما أحد أنواع التقابل الأربعة، لماذا لانقول أن التقابل بينهما هو قسم خامس؟

الجواب: هذا قول مرفوض أيضاً، لأن الحصر في الاقسام الاربعة للتقابل هو حصر عقلي لا استقرائي، والعقل يمنع أن يكون هناك قسم خامس للتقابل غير الاقسام الأربعة.

إذاً لاتوجد غيرية ذاتية بين الواحد والكثير.

اختلاف الواحد والكثير تشكيكي:

أن الاختلاف في الواحد والكثير هو اختلاف تشكيكي، ففي ماسبق تحدثنا عن أن الوجود واحد ذو مراتب، يعود مابه الاتحاد الى مابه الاختلاف وما به الاختلاف الى مابه الاتحاد، فما به الاتحاد بين مراتب الوجود هو الوجود، ومابه الاختلاف هو الوجود.

وأن الوحدة والكثرة من مراتب الوجود، لأن الموجود المطلق نقسمه الى واحد وكثير، فمادامت الوحدة والكثرة من مراتب الوجود فهما مشمولان بما

ذكرناه سابقاً، وهو أن مابه الاتحاد بينهما يعود الى مابه الاختلاف، وما به الاختلاف يعود الى مابه الاتحاد، وهو الوجود، فلا تقابل بينهما اصلاً. خلافاً للتقابل بين البياض والسواد، فان مابه الاتحاد هو الوجود، وما به الاختلاف هو أن حقيقة البياض أو ماهيّته غير ماهيّة السواد.

وبعبارة اخرى بعدما ثبت ان الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مشككة، وليست بحقائق متباينة، لا يبقى مجال للقول بالتقابل بين أقسام الوجود، وهو الغيرية الذاتية، لأن كل مرتبة لا تغاير المرتبة الأخرى بعد كون كل مرتبة وجوداً لا غير.

تتمة ـ حقيقة التقابل:

أن التقابل بين النفي والاثبات، أو الوجود والعدم، أو السلب والايجاب ليس تقابلاً حقيقياً خارجياً، لأن التقابل نسبة، والنسبة جسر يربط بين الطرفين، ولا رابط بين الوجود والعدم، لأن هناك طرفاً واحداً فقط وهو الوجود أما العدم فمنفي.

ففي مثل هذه الحالة اطلاق التقابل على تقابل التناقض، لايكون من نوع التقابل الحقيقي الخارجي، بل هو تقابل في الذهن بنوع من الاعتبار العقلي.

أما التقابل بين المتضايفين، فهما أمران وجوديان، وجود ووجود، وبينهما نسبة هي التضايف، والتقابل بين السواد والبياض هو تقابل بين أمرين وجوديين متضادين.

اما التقابل بين العدم والملكة فان عدم الملكة مقيّد، بينما العدم الذي هو نقيض الوجود في تقابل التناقض هو عدم مطلق، فالعدم المقيّد كأنه شمّ رائحة الوجود، أي أن العقل يتعامل معه كأنه موجود، ولذلك يلاحظ العمى مثلاً كأنه أمر موجود، فيلاحظ النسبة بينه وبين البصر وهي نسبة العدم والملكة، أما في

التقابل بين النقيضين فالعدم عدم مطلق ليس بموجود، والوجود فقط هو الموجود في الخارج، فهنا العقل يجعل هذا المفهوم مفهوماً اعتبارياً، أي يعتبر مفهوم العدم كمفهوم العمى أو أي مفهوم اعتباري، وهذا المفهوم يتعامل معه العقل كأنه موجود، فتكون صورة في الذهن للعدم وصورة للوجود، ويلاحظ العقل النسبة بينهما، كما ان هناك مفهوماً وصورة فى الذهن للعمى ومفهوماً وصورة للبصر، فتلاحظ النسبة بينهما، وان كان العمى الذي هو عدم مقيّد، كأنه شمّ رائحةالوجود.

وبتعبير آخر: أن العقل يفترض أو يخترع أن للعدم شيئية ما، ويجعله مقابلاً للوجود، وهذا الاعتبار ليس من نوع الاعتبارات العرفية أو الشرعية بل هذا من الاعتبارات التي لها واقعية، أي أن هذا الامر من الامور النفس الأمرية، وبذلك لانستطيع التصرف بها كما نتصرف بالاعتبارات الاخرى عادة، فهنا العقل يفرض للعدم نحواً من التحقق، ثم يقابل بينه وبين الوجود.

المرحلة التاسعة

في السبق واللحوق والقدم والحدوث

الفصل الأول
في معنى السبق واللحوق وأقسامهما والمعيّة

نمهد للحديث ببيان عدة نقاط:

١ـ ان فهم معنى القدم والحدوث متوقف على فهم السبق واللحوق، ولهذا قدم المصنف ذلك.

٢ـ لكي يتحقق سبق ولحوق بين شيئين لابد من توفر أركان أربعة، وهي:

الأول والثاني: وجود شيئين احدهما سابق والآخر لاحق.

الثالث: أن يوجد مبدأ يقاس له السابق واللاحق، أو نسبة ينتسبان اليها، أي يشتركان في النسبة إلى مبدإ وجودي، كمانقول: الواحد قبل الاثنين، فالواحد سابق والاثنين لاحق، والمبدأ هنا هو الواحد، فينتسب إليه السابق واللاحق.

الرابع: أن تكون النسبة مشتركة بين السابق واللاحق، والسابق متقدم واللاحق متأخر، وإلا إذا نسب الواحد الى شيء والاثنين الى شيء آخر فلا يتحقق سبق ولحوق.

٣ـ المقصود بالمعية هو أن الشيئين إذا لم يكن احدهما سابقاً والآخر لاحقاً فلابد أن يكونا معاً، أي في مرتبة واحدة. ونسبة المعية الى السبق واللحوق هي نسبة العدم والملكة، فالسبق واللحوق ملكة، والمعيّة هي عدم السبق وعدم اللحوق، فهى عدم لهذه الملكة.

٤ـ ان اقسام السبق واللحوق انما هي بالقسمة الاستقرائية لا العقلية، أي أن العقل لايمنع من وجود أقسام أخرى، فهي يمكن ان تزداد، حيثُ زاد المحقق الداماد وكذلك صدر المتألهين أقساماً أخرى. فهي أقسام مستفادة من الاستقراء.

٥ـ انما نبحث السبق واللحوق هنا لانهما من عوارض الموجود بما هو موجود الذاتية، وهذا هو موضوع الفلسفة، أي ان البحث في الفلسفة الالهية هو عن أحوال الموجود وعوارضه بما هو موجود. كذلك المعيّة هي من أحوال الموجود بما هو موجود، وإن كانت أمراً عدمياً في قبال السبق واللحوق.

أقسام السبق واللحوق:

للسبق واللحوق أقسام ثمانية، وهي:

١ ـ السبق واللحوق الزماني:

وهو السبق الذي يكون في الزمان وفي الزمانيات. والزمانيات: هي مايقع في الزمان من حوادث. وفي السبق الزماني تكون النسبة للزمان، فالسابق لايجامع اللاحق، فالساعة الواحدة لاتجتمع مع الثانية، وهكذا الحوادث التي تقع في الزمان، فالاولى لاتقع مع الثانية.

وعليه ففي هذا السبق نلاحظ الامور بالنسبة الى الزمان. اما بملاحظة الزمان نفسه أو الاشياء الزمانية، والزمان هو كم نحدد به امتداد الحركة، فهو غير مستقل عن الاشياء الزمانية.

٢ ـ السبق بالطبع:

ويكون بالنسبة للوجود، فاذا لاحظنا أن وجود شيء مقدم على وجود آخر، فان ذلك سابق والآخر لاحق، مثل تقدم العلة الناقصة على المعلول. فالعلة قسمان ناقصة وتامة، والتامة: مايتوقف وجود المعلول على وجودها. والناقصة: مالايلزم من وجودها وجود المعلول، ولكن يلزم من انعدامها انعدام المعلول، فتشترك العلتان التامة والناقصة بأنه يلزم من انعدامهما انعدام المعلول. وعليه فمن غير الممكن وجود المعلول إلا بوجود العلة قبله.

وعلى هذا الاساس تكون العلة الناقصة متقدمة بطبعها على وجود المعلول. وملاك التقدم والتأخر هنا هو الوجود.

٣ ـ السبق بالعلية:

الملاحظ هنا في السبق واللحوق هو النسبة الى الوجوب لا الوجود، فالذي وجوبه متقدم هو السابق، والذي وجوبه متأخر هو اللاحق، وقد سبقت الاشارة الى أن الشيء مالم يجب لايوجد، فلابد من سدّ جميع أبواب العدم، لكي يوجد الشيء، وعلى هذا الاساس ولكي يوجد المعلول لابد أن يكون وجوده مسبوقاً بوجوبه. وهذا الوجوب يحصل عليه المعلول من علته، فلابد للعلة أن تكون واجبة لكي تمنح الوجوب لمعلولها، وإلا فان فاقد الشيء لايعطيه. ووجوب العلة اما بذاتها أو بغيرها، فلابد من تحقق الوجوب للعلة أولاً ثم للمعلول ثانياً. فيكون وجوب العلة سابقاً ووجوب المعلول لاحقاً.

وقد تقدم توضيح ذلك في بيان المراتب المتعددة لتقرر وجود ماهيّة الشيء، والتي حللها العقل فحدد في هذه المراتب مرتبة الوجوب، أي عندما توجبُ العلة وجودَ المعلول يجب أن يوجد المعلول.

٤ ـ السبق بالماهيّة:

وهذا السبق انما يكون بناءً على القول بأصالة الماهية، وإلا فبناء على القول باصالة الوجود لايكون هذا السبق حقيقياً بل يكون اعتبارياً.

ويعبر عن هذا النوع بالتقدم بالتجوهر أو التقدم بالماهية، ومعنى ذلك أن الماهية مكونة من جنس وفصل، فلكي توجد الماهية فانها متوقفة على وجود اجزائها. إذْ أن وجود الكل متوقف على وجود اجزائه، بينما الجزء غير متوقف في وجوده على وجود الكل. وهذا السبق يكون حقيقياً على القول باصالة الماهية واعتبارياً على القول بأصالة الوجود.

٥ ـ السبق بالحقيقة:

أي الحقيقة الواقعية، بمعنى السابق في وجوده الحقيقي على اللاحق. وبناءً

على القول بأصالة الوجود فان الوجود هو الأمر الواقعي، والماهية أمر اعتباري. فالوجود هو الحقيقي وهو المتقدم، والماهية منتزعة من الوجود، فالموجود الحقيقي أولاً هو الوجود والموجود بالعرض ثانياً هو الماهية. والواقعية تكون للوجود، فنقول: الوجود موجود، وتنسب كذلك الواقعية الى الماهية، فنقول: الانسان موجود، ولكن في الواقع: الانسان موجود بالوجود، فنسبة الواقعية للوجود والماهية صحيحة، لأنها نسبة للوجود أولاً وبالذات، وللماهية ثانياً وبالعرض.

والحق انه لاوجود إلا لواقعية واحدة، هي واقعية الوجود، أما واقعية الماهية فهي بالمجاز والعرض، فالوجود والماهية مشتركان بالواقعية، لكن الوجود متقدم والماهية متأخرة.

٦ ـ السبق بالدهر:

ذكرنا سابقاً أن الوجود مؤلف من عوالم كما قالوا، وهي: عالم الطبيعة والمثال والعقل والعالم الربوبي.

وقد اضاف السبق بالدهر الميرداماد، فالحدوث الدهري هو مسبوقية وجود الشيء بعدمه في عالم آخر غير عالم الطبيعة، أي في عوالم أعلى من عالم الطبيعة، فمثلاً هذا الكتاب كان في عالم الدهر معدوماً، وعالم الدهر متقدم على عالم الطبيعة.

هذا هو التقدم الدهري الذي قال به الميرداماد، لأن عالم الدهر له نحو تقدم على عالم الطبيعة. ولم يكن في التقدم والتأخر في الاقسام السابقة، كالتقدم بالعلية انفكاك، بين التقدم والتأخر، بينما هنا في التقدم الدهري تقدم انفكاكي طولي.

٧ ـ السبق بالرتبة:

ويكون بالنسبة لمبدإ معين ومحدد. فبالنسبة الى سلسلة الاجناس لو أخذناها من الجوهر، وقلنا: جوهر، جسم مطلق، جسم نامٍ، جسم نامٍ حساس متحرك بالارادة، ثم انسان، فإذا بدأنا من جنس الاجناس أي الجوهر يكون سابقاً ومتقدماً على الذي يليه، وهكذا الذي يليه.

ومن جهة أخرى عندما بدأنا بالانسان فيكون متقدماً على الحيوان، والحيوان سابقاً للنبات، والنبات يكون سابقاً للجسم، والجسم يكون سابقاً للجوهر. وهذا نظير الامام والمأموم، فمرة نلاحظهما بالنسبة الى الباب، لو كان يقع في الجهة المعاكسة لمحراب المسجد، فنقول المأموم أقرب الى الباب، وإذا لاحظنا المأموم والامام بالنسبة الى المحراب فنقول: الامام أقرب وأسبق الى المحراب من المأموم.

ففي السبق بالرتبة: نقيس الأمرين بالنسبة لمبدإ محدد ومعين، وهو المحراب في المثال السابق.

٨ ـ السبق بالشرف:

النسبة هنا الفضل والشرف والمزية، فالمجتهد يكون سابقاً بالنسبة للمقلد، والمزية هنا هي العلم، فهو سابق ومتقدم بالعلم. كذلك البخيل والكريم في الكرم والسخاء. فأحدهما يتقدم على الآخر في المزية والشرف، فأحدهما سابق والآخر لاحق.

الفصل الثاني
في ملاك السبق في اقسامه

الملاك الذي يعتمد عليه السبق واللحوق في كل قسم من الاقسام هو أمر مشترك فيه بين المتقدم والمتأخر. وهو مختلف من قسم الى آخر، فالملاك بالنسبة الى السبق الزماني هو النسبة الى الزمان، أي ان الدرس أمس اسبق من الدرس اليوم، إذا نسبنا أحدهما الى الزمان فهو أسبق لأنه حدث أمس والثاني أحدث لتأخره عنه. والزمان نفسه ملاك السبق فيه النسبة الى الزمان، (نسبته لنفسه) كتقدم الساعة الواحدة على الساعة الثانية.

أما ملاك السبق في السبق بالطبع، فهو النسبة الى الوجود، أي أن العلة الناقصة متقدمة على المعلول بوجودها.

أما ملاك السبق بالعلية، فالامر المشترك بين المتقدم والمتأخر هو الوجوب، فللعلة من الوجوب ماليس للمعلول، أو أن وجوب العلة متقدم على وجوب المعلول.

وأما السبق بالتجوهر والماهيّة فملاكه هو تقرر الماهية، أي تذوّت الاجزاء متقدم على تذوّت الكل بالنسبة الى الماهية.

أما ملاك السبق بالحقيقة فهو مطلق التحقق والواقعية، فالمتحقق منهما أولاً وبالذات هو الوجود، فهو سابق، والمتحقق ثانياً وبالعرض هو الماهية، فهي لاحق. كقولنا جرى الميزاب. فهذا الجريان بالعرض لا بالذات، فجريان الماء سابق وجريان الميزاب لاحق.

أما ملاك السبق الدهري فهو الكون والتحقق بمعنى الواقع، أعم من أن يكون هذا الواقع عالم الطبيعة أو غيره من العوالم، فالسابق يكون متحققاً في عالم الدهر، وهو عالم سابق لعالم الطبيعة.

أما ملاك السبق بالرتبة فهو النسبة الى مبدإ معيّن، كالامام والمأموم، بالقياس الى المحراب أو الى الباب، في الرتبة الحسيّة. أو الانسان بالنسبة الى الجوهر، أو الجوهر بالنسبة الى الانسان، في الرتبة العقلية.

أما ملاك السبق بالشرف فهو الشرف والفضل والمزية.

الفصل الثالث
في القدم والحدوث وأقسامهما

يوجد معنيان للقديم والحادث، معنىً مستخدم عند عامة الناس، فهم عندما يقولون هذا قديم أو هذا حادث، يعنون بذلك معنى معيّناً، وهذا المعنى انتقل من عامة الناس الى الفلسفة، وايضاً الى علم الكلام.

أما معنى القديم والحادث عند علماء المعقول فانه بمعنى ثانٍ، وإن كان هذا المعنى يعتمد على المعنى الذي كان شائعاً عند العرف.

المعنى العرفي للقديم والحادث:

عندما يقول الناس: هذه سيارة قديمة، فماهو الملاك في قدمها؟ فلو كانت سيارة عمرها (٢٠) سنة وأخرى في مقابلها عمرها (١٠) سنوات، فالسيارة الأولى تكون قديمة والثانية تكون حديثة أو حادثة، فالحادث في نظر العرف هو الذي مضى من زمان وجوده فترة أقل مما مضى من زمان وجود شيء آخر مقارن له.

وعلى هذا الاساس يطلقون على ذاك أنه قديم وعلى هذا أنه حديث، هذا هو النظر العرفي.

معنى القديم والحادث في المعقول:

وقد استفاد الفلاسفة والمتكلمون من النظر العرفي، لأن المفاهيم الفلسفية تُقتَنص من العرف، لكن بعملية تحليل وتجريد عقلية، فمفهوم القدم ومفهوم الحدوث العرفي أخذه الفلاسفة بمعنىً آخر، فعندما يقولون: هذا الشيء قديم وهذا حادث، أصبح له معنىً آخر أوسع من المعنى المتعارف عند عامة الناس.

والمقصود بذلك أنهم لاحظوا العدم وألغوا خصوصية الزمان، أي لاحظوا الشيء المسبوق بالعدم الذي هو الحادث، والعدم أعم من أن يكون عدماً زمانياً أو غير زماني. وعليه يكون كل شيءٍ مسبوق بالعدم حادثاً، وان كان هذا العدم زمانياً أو غير زماني، أي يلاحظ مطلق العدم الذي يكون مسبوقاً به الشيء، فيكون الشيء عندئذ حادثاً.

العدم المجامع والعدم المقابل:

وعلى هذا الاساس تارة نلاحظ الممكن بنفسه، أي الماهيّة الممكنة نلاحظها من حيثُ تستوي نسبتها الى الوجود والعدم، ففي ذاتها لاتقتضي الوجود، لأنها ليست واجبة الوجود، فإذا لم تتصف بالوجود، فمعنى ذلك أنها معدومة، وإذا كانت بذاتها معدومة، فلا يكون وجودها بذاتها بل بسبب آخر، والسبب هو العلة.

وهذا هو معنى الامكان، أي استواء النسبة الى الوجود والعدم، لأن ذاتها لاتقتضي الوجود ولا العدم. فهي ليست واجبة ولاممتنعة.

ولهذا نقول: أن هذه الماهية، كالكتاب ـ وان كانت موجودة ـ لكن وجودها ليس بالذات، لأن هذا الكتاب لايقتضي الوجود، إذاً هو بذاته ليس له إلا اقتضاء عدم الوجود، أي هناك نوع عدم يجامع وجود الكتاب، ويعبّر عنه بالعدم المجامع، لأنه يجامع وجود الماهية الممكنة، بينما هناك عدم آخر لايجامع وجود الكتاب، وهو عدم الكتاب في زمان سابق، فالسيارة الموجودة الآن كانت معدومة قبل (١٠) سنوات مثلاً، إذاً هناك يوجد عدم سابق لوجودها، وهذا العدم لايجامع وجودها، وانما هو عدم يقابل الوجود. هذا هو العدم المقابل.

وعلى هذا الاساس توسع الحكماء في اطلاق معنى الحادث، فقالوا: الحادث

هو المسبوق بعدم، سواء كان هذا العدم عدماً مجامعاً أو عدماً مقابلاً. والعدم المجامع يساوي الامكان الذاتي، والعدم المقابل هو عدم الشيء في زمان معين. وبعبارة أخرى ان مفهوم القدم والحدوث عند الفلاسفة ينطبق على العدم المقابل وعلى العدم المجامع.

القدم والحدوث من مباحث الحكمة الالهية:

هذا المبحث من مباحث الفلسفة الالهية، لأن القدم والحدوث من الامور التي يتصف بها الموجود من حيثُ هو موجود. وقد بينا في مقدمة هذا الكتاب أن مايبحث في الحكمة الالهية هو الاعراض أو الاحوال الذاتية للموجود من حيثُ هو موجود، فلو لاحظنا أي موجود فهو إما قديم أو حادث، أي أنه إما مسبوق بالعدم أو ليس مسبوقاً.

أنواع الحدوث:

الحدوث له صور منها:

١ ـ الحدوث الذاتي.

٢ ـ الحدوث الزماني.

٣ ـ الحدوث الدهري.

حقيقة الزمان لدى الفلاسفة:

المقصود بالحدوث الزماني أن يكون وجود الشيء مسبوقاً بعدمه في زمان معين.

ان اي موجود في عالم الطبيعة، كالكتاب، والسيارة، والانسان...الخ، ظرفُ وجوده هو الزمان، أو بعبارة فلسفية، الزمان هو الكمية التي يتحدد بها مقدار الحركة، لأن الزمان: كم غير قار يتحدد به مقدار الحركة، وبالتالي فلكل

موجود زمان، والزمان هو بُعْدُ وجودِ الشيء، فمادام الشيء موجوداً مادياً إذاً هو متحرك، ومادام متحركاً فلابد من امتداد للحركة، وما يعيّن امتداد الحركة هو الزمان، ولهذا نقول: كل موجود مادي في عالم الطبيعة موجود في ظرف زمان.

أما الموجودات غير المادية أي المجردة، فالفلاسفة يقولون بوجود عوالم أخرى غير عالم الطبيعة، وهذا العالم المادي يقع في طول تلك العوالم، فالموجودات في تلك العوالم غير زمانية، لأن الموجود الزماني هو الواقع في ظرف الزمان، أي ان كل موجود زماني يقع في مقطع من مقاطع الزمان، فلو فرضنا الزمان خطاً وهمياً عليه درجات، فالسيارة التي عمرها (٥) سنوات، نفترض كونها على هذا الخط بمقدار (٥) درجات، فتكون السيارة غير موجودة على بقية درجات الخط خارج الدرجات الخمس، فعدمها في تلك الدرجات هو عدم زماني، ووجودها في هذه الدرجات هو وجود حادث، فهي حادث زماني.

إذاً الحادث الزماني هو وجود الشيء المسبوق بعدمه في زمان معين، ولذلك نعبر عن الأشياء بالزمانيات، والشيء الزماني هو المسبوق بالعدم.

والزمان أو كل قطعة من قطع الزمان وجودها حادث زماني، لأن وجود اليوم مسبوق بوجود الأمس، ووجود الامس مسبوق باليوم الذي قبله وهكذا.

الفرق بين الحادث الزماني والقديم الزماني

الحادث الزماني الذي يكون وجوده مسبوقاً بعدم زماني، وما يقابله وهو القديم الزماني، أي الذي وجوده غير مسبوق بعدم زماني، ومثاله الزمان، أي مطلق الزمان أو الزمان المطلق، فالزمان قديم زماني، لأن وجوده غير مسبوق بعدم زماني، وإلا لو كان الزمان حادثاً زمانياً، فلابد أن يكون مسبوقاً بعدم الزمان، وهذا يلزم منه التنافي، لتقدم وجوده على عدمه.

وبعبارة أخرى، تارة نلاحظ مطلق الزمان، فهو قديم زماني، وأخرى نلاحظ بعض قطعات الزمان فهي حادثة، كيوم الأحد، لأن يوم الأحد وجوده مسبوق بعدمه يوم السبت، أما مطلق الزمان فهو ليس بحادث، بمعنى الحدوث الزماني، وإنما هو قديم زماني، لأنه لو تقدمه عدم زماني فيلزم أن يكون الزمان موجوداً قبل وجوده، فيثبت بذلك الزمان من حيثُ هو منفي، بينما في واقع الامر ليس هناك شيء زماني متقدم على الزمان، لأن الزماني لايوجد إلا في الزمان، ومعنى ذلك أنه يوجد زمان يكون ظرفاً ووعاءً لهذا الحادث المتقدم، فيكون هذا الزمان سابقاً للزمان الذي افترضناه، بينما قلنا أن مطلق الزمان لازمان قبله اساساً ولا زماني. فلا يكون وجوده مسبوقاً بعدمه في زمان معين، ولهذا يكون مطلق الزمان من مصاديق القديم الزماني، أما قطعات الزمان، كالثانية، والدقيقة، والساعة، واليوم، فهي من الحادث الزماني وليس من القديم الزماني، هذا هو الحادث الزماني والقديم الزماني.

الحدوث الذاتي:

الحدوث الذاتي هو مسبوقية وجود الشيء بإمكانه الذاتي، وليس بعدمه الذاتي. وبعبارة أخرى: هو مسبوقية وجود الشيء بنوع عدم، وهو عدم الوجوب أو عدم الضرورة، أي أن ذات الشيء لاتقتضي الوجود، وانما هو موجود بسبب خارجي، غيرذاته.

ان كل موجود ممكن ذاته لاتقتضي الوجود، لأن كل ماهيّة ممكنة ليس لها بذاتها الوجود، بل وجودها بعلة خارجية، ولهذا فإن العدم يجامع وجود هذه الماهيّة، لأنه مادامت ذاتها لاتقتضي الوجود، إذاً هي بذاتها ليست موجودة، بل هي بذاتها معدومة، فالعدم يجامع وجودها، ووجودها انما يتحقق بسبب علّة خارجية، وليس من ذاتها.

فالحادث الذاتي هو الشيء الذي يسبق عدمه وجوده، أي مسبوقية وجود الشيء بالعدم في ذاته، وهذا العدم هو عدم مجامع لاعدم مقابل، بينما العدم السابق في الحادث الزماني هو العدم المقابل.

اشكال:

يقال: أن الماهيّة إذا كانت في حدّ ذاتها من حيثُ هي ليست إلاّ هي لاموجودة ولامعدومة، فكيف نفترض الآن أن الماهية بذاتها معدومة، لأن الماهية لاتقتضي الوجود، ومعنى ذلك انها معدومة.

إذاً الماهية بذاتها معدومه، وهذا الكلام لاينسجم مع ماتقدم مراراً، من أن الماهيّة من حيثُ هي لاتقتضي الوجود ولا العدم.

جواب الاشكال:

الماهية في حد ذاتها لاتقتضي الوجود ولا العدم، ولكن عندما يراد للماهية أن توجد، حتى يكون الكتاب موجوداً، لابد من توفر علة تخرجه من العدم الى الوجود، فتلبسه بالوجود متوقف على العلّة، وتلبسه بالعدم يكفي فيه عدم العلة، فعدم العلة كافٍ في العدم، بينما الوجود يحتاج علّة.

وعلى هذا الاساس فان الماهية بحد ذاتها لاموجودة ولا معدومة، أي لا الوجود ضروري لها ولا العدم ضروري لها، هذا بحسب الحمل الأولي، ولكن بحسب الحمل الشائع، أي إذا لاحظنا مصداق الماهية، فإذا لم تكن علة الماهية موجودة فالماهية معدومة. فهي في حدّ ذاتها أي في حقيقتها لاموجودة ولا معدومة، ولكن بحسب الواقع ونفس الامر، إذا لم تكن علّة الماهية موجودة تكن الماهية معدومة، لأن العدم يكفي فيه عدم وجود العلة.

القدم الذاتي:

مقابل الحدوث الذاتي القدم الذاتي، وهو الشيء الذي يكون متصفاً بذاته بالوجود، أو هو الشيء الذي تقتضي ذاته الوجود، كواجب الوجود.

وبعبارة فلسفية: هو عدم مسبوقية الشيء بالعدم في ذاته. بينما الحادث ذاتاً، هو مسبوقية الشيء بالعدم بذاته.

فإذا كانت الذات هي عين حقيقة الوجود، حينئذ يكون هذا الشيء قديماً ذاتاً.

والقديم الذاتي هو الواجب تعالى، الذي حقيقته وجوده، أما الحادث فغيره من الموجودات الممكنة.

الحدوث الدهري:

النوع الآخر من الحدوث هو الحدوث الدهري، وقد تحدث عنه الميرداماد مفصلاً في كتابه القبسات، بل أن المحور الاساسي لكتاب القبسات هو الحدوث الدهري الذي ابتكره هو، لكن بياناته هناك معقدة وملتبسة.

وقد أشرنا فيما سبق الى هذا الموضوع، ولكن نشير اليه مرة أخرى ليتضح هذا المطلب.

ذكرنا أن الموجودات الطبيعية، الموجودة في عالم الطبيعة، كل واحد منها لابد أن يقع في الزمان، ولكي يكون زمان لابد من حركة، ولكي توجد حركة لابد من مادة، لأن المادة هي التي تتحرك، فإذا كان العالم مجرداً فلاتوجد مادة وبالتالي فلا حركة، وإذا لم توجد حركة فلا وجود للزمان، فالموجودات المجردة غير المادية لاتكون موجودة في زمان.

وبعبارة أخرى: يقول الحكماء هناك سلسلتان للوجود، سلسلة عرضية وسلسلة طولية، والموجودات العرضية هي عالم الطبيعة، أي هذه الموجودات المادية الموجودة

في رتبة واحدة، فهذه كلها موجودات زمانية توجد وتتحقق بالزمان.

وهناك موجودات أخرى غير زمانية، اي انها موجودة خارج دائرة الزمان، وهي الموجودات في العوالم الاخرى للوجود، التي تقع في مرتبة أعلى من عالم الطبيعة، فالموجود في زمان معين، يعني أنه موجود في عالم الطبيعة، وهذا الموجود لابد أن يكون عدمه سابقاً لهذا الزمان الموجود فيه.

بينما في العوالم الاخرى التي يقول بها الفلاسفة، كعالم المثال، توجد موجودات، وهذه الموجودات مجردة، أي انها موجودة خارج الزمان، أو قل: إنها موجودة في عالم الدهر، حسب تعبير الميرداماد.

إذاً الموجودات في عالمنا، كالكتاب مثلاً، غير موجودة فيذلك العالم بوجودها المادي، حتى يكون وجودها مسبوقاً بعدمها الزماني، لأنه لايوجد زمان في ذلك العالم، وانما وجودها يكون مسبوقاً بعدمها في ذلك العالم، فيعتبر العقل أن وجود تلك الموجودات فى العوالم غير المادية، الخالية من الزمان، بمعنى أن وجود الكتاب مسبوق بعدمه في ذلك العالم. وهذا بمثابة وجود هذه السيارة مثلاً التي عمرها ٥ سنوات والذي كان مسبوقاً بعدمها في الـ(١٥) سنة السابقة، التي كانت موجودة فيها السيارة التي عمرها (٢٠) سنة، فانه يعتبر وجود السيارة التي عمرها (٢٠) سنة، في الخمس عشرة سنة الماضية، مصداقاً لعدم هذه السيارة التي عمرها خمس سنوات.

وهنا الشيء نفسه يقال: إذ يعتبر وجود الموجودات في العوالم المجردة، أي في عالم الملكوت وفي عالم الجبروت، يعتبر وجودها مصداقاً لعدم السيارة في تلك العوالم، أو قل: كما أن الوجودات الزمانية راسمة للعدم الزماني، كما أن الوجود الزماني للسيارة التي عمرها عشرون سنة راسم للعدم الزماني للسيارة التي عمرها خمس سنوات، كذلك الموجودات في عالم الملكوت وفي عالم

الجبروت يكون وجودها راسماً لنحوٍ آخر من العدم بالنسبة لهذه السيارة أو بالنسبة لهذا الكتاب، وهو العدم الدهري.

فما كان وجوده مسبوقاً بالعدم الدهري يكون حادثاً دهرياً، وما لم يكن وجوده مسبوقاً بالعدم الدهري يكون قديماً بالقدم الدهري، هذا هو الحدوث والقدم الدهري.

وبذلك يتبين أن الحدوث الدهري الذي يقول به الميرداماد، يعني مسبوقية وجود الشيء بعدمه الواقعي، أي بالعدم المقابل لا العدم المجامع، وهذا العدم هو عدم واقعي للشيء، أي عدم ذات الشيء، ولكن ليس عدماً في زمان معين، لأنه عدم خارج اطار الزمان، عدم في تلك العوالم، في عالم الملكوت والجبروت كما يقول.

المرحلة العاشرة

في القوة والفعل

هذا المبحث والمباحث التي تليه من أهم مباحث الكتاب. وأول من أدخل مباحث الحركة في القوة والفعل هو صدر المتألهين، حيثُ كان المشاؤون يبحثون ذلك في مباحث الجسم في الطبيعيات. وقبل أن يدخل المصنف في المبحث بيّن أن هذا المبحث من مباحث الفلسفة الالهية، أو مباحث الالهيات بالمعنى الأعم، أو الحكمة الالهية.

معنى القوة:

القوة في اللغة العربية تعني القدرة، حيثُ يقال فلان قوي جسمياً أو مالياً، أي لديه قدرة. والمعاني الاصطلاحية اشتقت من هذا المعنى، لأن المعاني الاصطلاحية تشتق عادةً من المعاني اللغوية، هي الجذر للمعاني الاصطلاحية.

القوة في الاصطلاح الفلسفي، تستعمل في عدة معاني:

١ ـ قوة الفاعل الذي يكون منشأ لصدور الفعل، أي كون الفاعل قادراً على القيام بالفعل قبل القيام به، كمن يريد رفع (١٠٠كغم) فلابد لديه من قوة، أي قدرة للقيام بذلك.

وهذا المعنى ليس هو المراد في هذه المرحلة.

٢ ـ هو استعداد المادة للانفعال، أي استعداد المادة لتقبل الصورة، كالورقة فإنها مستعدة لتقبل صورة الرماد.

فالقوة بالمعنى الأول: هي القوة الفاعلية، وبالمعنى الثاني: هي القوة الانفعالية، أي استعداد المادة وانفعالها، فلكي تقبل المادة صورة جديدة لابد أن يكون لديها استعداد لقبول الصورة الجديدة. والمقصود بالقوة في هذا المبحث هو هذا المعنى.

٣ ـ هي المقاومة في مقابل العوامل الخارجية، كما نقول: هذا بدن قوي، أي مقاوم للامراض.

وفي مقابل ذلك اللاقوة، أي بدن غير مقاوم للامراض، فهنا القوة كيفية استعدادية. فالقوة واللاقوة بمعنى المقاومة واللامقاومة، وهي لون من الوان الكيف الاستعدادي.

معنى الفعل:

المقصود بالفعل هو كون الشيء موجوداً في الاعيان وتترتب عليه الآثار المطلوبة منه، كما تقول: هذه نار بالفعل، فانه يترتب عليها الاثر المطلوب منها وهو الاحراق. وكما نقول: هذه ورقة بالفعل، فيترتب عليها آثارها، ومن آثارها أن نكتب عليها.

مجال ما بالقوة وما بالفعل:

مصطلح (بالفعل) يستعمل استعمالاً أوسع من مصطلح (بالقوة)، فمصطلح القوة حدوده عالم المادة، لأنه الاستعداد والانفعال فيها، بينما مصطلح الفعل أو ما بالفعل أوسع من عالم المادة، أي يشمل المادة وغير المادة، إذ توجد موجودات لاتلابسها القوة وانما هي فعلية محضة، وهي الموجودات المجردة من المادة في العوالم الاخرى، فانها إذا كانت مجردة من المادة تكون مجردة من القوة، ولذلك فهي فعلية محضة.

القوة والفعل من مباحث الحكمة الالهية:

لماذا يبحث هذا الموضوع في الحكمة الالهية؟

الجواب: ان ما بالفعل وما بالقوة هو تقسيم للموجود، فالموجود كما ينقسم الى: ذهني وخارجي، والى: واحد وكثير، كذلك ينقسم الى: مابالفعل ومابالقوة، فكل موجود بما هو موجود ينقسم الى ذلك.

والموجود بالفعل يشمل الماديات والمجردات، بينما الموجود بالقوة دائرته عالم المادة فقط.

وكل موجود مادي بالخارج إذا نظرنا إليه بحيثيتين أو من زاويتين فهو موجود بالقوة وبالفعل، فالبيضة هي موجود بالقوة كدجاجة، أي فيها قوة واستعداد لتصبح دجاجة، وهي موجودة بالفعل كبيضة.

فهذا تقسيم عام للموجود من حيثُ هو موجود، كما نقسم الموجود الى: العلة والمعلول، والمجرد والمادي، كذلك هنا نقسمه الى: مابالفعل وما بالقوة.

أنحاء التقسيم:

ان التقسيم تارة يكون باضافة مفهومين أو أكثر ذاتيين غير نسبيين الى المَقْسَم، وبالتالي فلايحصل تداخل في الاقسام، كما نقول الموجود ينقسم الى: مجرد ومادي، فالمجرد مجرد بذاته بقطع النظر عن المادي، والمادي مادي بذاته بقطع النظر عن المجرد، أي لايمكن بأي لحاظ أن يعتبر الموجود المادي مجرداً أو بالعكس.

هذا نحو من التقسيم، والنحو الآخر يكون فيه التقسيم باضافه مفهومين أو أكثر الى المَقْسَم، ولكن هذين المفهومين بالمقارنة والقياس، أي انها مفاهيم نسبية، فربما تدخل هذه الاقسام من حيثية ما في الاقسام الاخرى، كما في تقسيم الموجود الى: العلة والمعلول، فالتقسيم هنا نسبي، إذ المعلول بالاضافة الى العلة يكون معلولاً، وإلاّ فانه نفسه بالاضافة الى معلول ما يكون علة. كذلك تقسيم الموجود الى: ذهني وخارجي، فصورة الكتاب إذا لاحظناها في الذهن هي موجود ذهني، ونفس الصورة إذا لاحظناها بما هي موجود حقيقي لا اعتباري، أي إذا لاحظناها بحيث تترتب عليها آثار، وهي أنها تطرد العدم، عدم الصورة، تكون نفسها موجوداً خارجياً لاذهنياً بهذا اللحاظ.

كذلك تقسيم الموجود الى مابالفعل وما بالقوة فانه من هذا القبيل، لان الموجود بالقوة يكون بالقوة بالنسبة للفعلية التي يكون واجداً لها.

لاحظ ـ مثلاً ـ البيضة الموجودة في الخارج والمترتبة عليها آثار البيضة، فانها بيضة بالفعل، وهي نفسها من حيثية أخرى تكون بالقوة، أي أن فيها استعداداً لتقبل صورة الدجاجة، فهي بيضة بالفعل ودجاجة بالقوة. فالفعل والقوة ليسا من المفاهيم النفسية بل هما مفهومان نسبيان.

الفعلية تساوق الوجود:

ان الفعلية تساوق الوجود، فكل موجود يكون منشأ لترتب الأثر المطلوب منه، أي أن تقسيم الموجود الى مابالفعل وما بالقوة يشبه تقسيم الموجود الى خارجي وذهني، وان كان كل موجود هو خارجي حتى الذهني بلحاظ مايترتب عليه من أثر هو خارجي، كذلك كل موجود حتى مابالقوة هو موجود فعلي، وذلك لترتب أثر عليه، وهو أنه مستعد لقبول الصور الأخرى.

ويوجد رأي آخر وهو: أن تقسيم الموجود الى مابالفعل وما بالقوة ليس من قبيل تقسيم الموجود الى الخارجي والذهني، بل من قبيل تقسيم الموجود الى العلة والمعلول، فمثلما ان في العلة والمعلول هناك موجوداً يكون علة لا معلولاً لشيء، وهو الواجب تعالى، وهناك موجود يكون معلولاً وليس بعلة لشيء، بينما سائر الموجودات الممكنة علّة ومعلول، بحسب الجهة. ففي الفلسفةالارسطية يقال كذلك، أي أن هناك موجوداً بالقوة فقط، وآخر بالفعل فقط، وبينهما موجودات امتزجت فيها القوة والفعل، فالهيولى الأولى قوة فقط بلا فعل، والمجردات من المادة هي فعل بلا قوة.

ولكن بناءً على ان الفعلية تساوق الوجود، فلابد ان تكون حتى الهيولى الأولى ذات فعلية، وفعليتها هو استعدادها لقبول الصور. وبالتالي فتقسيم الموجود الى مابالقوة وما بالفعل هو كمثل تقسيم الموجود الى: الخارجي والذهني.

الفصل الأول
كل حادث زماني مسبوق بقوة الوجود

هذا الفصل يبتني على ماقرأناه في المرحلة السابقة، فقد عرفنا معنى الحدوث وقسّمناه الى: حدوث ذاتي، وزماني، ودهري.

وقلنا ان المقصود بالحدوث الزماني: هو مسبوقية وجود الشيء بعدمه في ذاته، أي بالعدم المجامع.

والمقصود بالحدوث الدهري: هو مسبوقية وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه في مرتبة سابقة في السلسلة الطولية، كهذا الكتاب الموجود في مرتبة عالم الطبيعة فإنه مسبوق بعدمه الموجود في عالم المثال، أو عالم الدهر، حسب تعبير الميرداماد استاذ صدر المتألهين، فهذا الكتاب حادث بالحدوث الدهري، لأن وجوده مسبوق بعدمه في مرتبة من مراتب الوجود الطولية، وذلك العدم عدم مقابل لاعدم مجامع، ولكنه ليس عدماً زمانياً، إذْ لاوجود للزمان فيما وراء عالم الطبيعة، لأن الزمان مقدار للحركة، والحركة وعاؤها عالم الطبيعة، إذْ لاوجود للحركة خارج عالم الطبيعة.

فالحادث الزماني هو الذي يكون في عالم الطبيعة. وكل حادث زماني يكون وجوده مسبوقاً بقوة الوجود، وعلى هذا لا يمكن أن يوجد شيء مخلوق الساعة، حادث بمادته وصورته؛ لأن شيئاً هذه صفته تكون نسبته إلى جميع الأحيان على السواء، فلا مخصص لصدوره في زمان خاص، فيستحيل تحققه. خذ وجود البخار مثلاً فهذا يكون مسبوقاً بقوة وجوده في الماء، فالماء ماءٌ بالفعل وبخار بالقوة، أي أن فيه استعداداً لقبول صورة جديدةٍ هي صورة البخار. كذلك البيضة هي بيضة بالفعل ودجاجة بالقوة، فالدجاجة التي هي حادث زماني يكون وجودها مسبوقاً باستعداد وقوة الوجود.

إذاً البحث هنا يدور حول الحادث الزماني لا الحادث الدهري أو الذاتي.

الحادث الزماني ممكن:

ان أي حادث من الحوادث الزمانية يكون وجوده متصفاً بالامكان. خذ هذا الكتاب ــ مثلاً ــ فوجوده متصفٌ بالامكان، أي انه ليس بواجب الوجود، لأنه لايقتضي الوجود بذاته ولايقتضي العدم، ولو كان واجباً فلا معنى لحدوثه، لأن الواجب يقتضي بذاته الوجود ولايكون حادثاً، والممتنع يقتضي بذاته العدم ولايكون موجوداً، فكل حادث زماني قبل أن يوجد يكون متصفاً بالامكان.

فالكتاب قبل وجوده يتصف بالامكان، لأنه ليس واجباً وليس ممتنعاً. وكل ماهو حادث لابد أن يكون متصفاً بالامكان قبل وجوده.

امكان وجود الشيء وصف له بالقياس الى وجوده:

الامكان الذي يتصف به الشيء قبل وجوده أو استعداده قبل وجوده، هذا وصف للحادث وليس لفاعل الايجاد، يعني امكان وجود الدجاجة قبل وجودها وصف للدجاجة، وليس وصفاً لفاعل الدجاجة وخالقها. لأن هذا الامكان هو وصف للدجاجة بالقياس الى وجودها لا بالقياس الى شيء آخر.

اما قول المصنف: وامكانه هذا غير قدرة الفاعل عليه، فهو لدفع وهم كلامي ينثلم به حاجة الكائن الى المادة السابقة، اذ لا يحتاج عند ذلك الى موضوع سواء الفاعل.[1]

الامكان هنا أمر وجودي خارجي:

ان هذا الامكان غير الامكان الذي تتصف به الماهية، لأن كل ماهية قبل وجودها متساوية النسبة الى الوجود والعدم، فالامكان الذي تتصف به الماهية

---

(١) الأسفار الأربعة، ج ٣: ص ٥٠ (حاشية السبزواري).

هو أمر تحليلي عقلي وهو أمر اعتباري، بينما هذا الامكان الذي يتصف به الشيء قبل وجوده أمر خارجي، لأنه يتصف بالقرب والبعد، ويتصف بالشدة والضعف. فهذه البيضة قبل وضعها في آلة التفقيس يكون امكان الدجاجة فيها ضعيفاً، ولكن بعد فترة من احتضانها فيها يصبح امكان وجود الدجاجة في البيضة أشد، وهكذا يشتد بمضي المدة، حتى تكون دجاجة بالفعل. وكذلك النطفة، فالانسانية في النطفة اشد منها في الغذاء الذي هو اصل النطفة.

فالامكان هنا غير امكان الماهية، لأن هذا الامكان وجودي واقعي وله مواصفات الوجود من القرب والبعد والشدة والضعف، وهذا التشكيك من صفات الوجود إذ لاتشكيك في الماهية. فلا نستطيع أن نقول: ان الماهية قريبة أو بعيدة أو ضعيفة أو قوية.

وجود هذا الامكان عرض لاجوهر:

ان وجود هذا الامكان ليس وجوداً جوهرياً، بل هو من سنخ الوجود العرضي؛ لأنه نسبة واضافة فهو عرضي، بل لأنه حالة ووصف، فوجود الجوهر يكون لا في موضوع، بينما وجود العرض يكون في موضوع، أي ان الوجود العرضي يحتاج الى حامل لهذا الوجود، بينما الجوهر قائم بذاته. ووجود الامكان في البيضة ليس وجوداً جوهرياً، بل هو وجود عرضي، هو موجود بالخارج لكن لا في نفسه،بل هو عرض قائم بغيره. ولذلك فامكان وجود الشيء قبل وجوده الفعلي يصطلح عليه بالقوة.

معنى القوة:

القوة هنا أمر عرضي قائم بغيره، وموجود في الخارج بغيره، إذْ لكل عارض معروض، فالبياض قائم بالورقة مثلاً، والمعروض الذي تقوم به القوة أي الموضوع هو المادة، والمادة جوهر، والقوة عرض حالّ بهذه المادة، فالمادة غير

القوة بالتعبير العقلي الدقيق، كما ان البياض غير الورقة.

فلكل حادث زماني مادة سابقة عليه، وهي تحمل قوة وجوده. ومن هنا اتضح معنى وجود القوة وحقيقتها.

مستخلص لما سبق:

اتضح ان هذا الامكان ليس معنىً تحليلياً عقلياً، وإنما هو أمر وجودي خارجي، والدليل على ذلك هو اتصافه بالصفات الحقيقية للوجود، كالقرب والبعد والشدة والضعف، وهذه الخواص تعبر عن التشكيك في حقيقة الوجود، بينما الماهية لامعنى للتشكيك في حقيقتها، بل الوجود هو الذي يتصف بتلك الصفات، لأنه ذو مراتب. وان هذا الامكان لما كان أمراً وجودياً فهو من سنخ الوجود العرضي، الوجود القائم بغيره، وليس من سنخ الوجود القائم بذاته. وهذا الامكان يصطلح عليه بالقوة. ومايقوم به هذا الامكان يصطلح عليه بالمادة، إذاً المادة هي الجوهر الحامل للقوة.

قبول المادة للفعلية:

يجب أن لاتكون المادة الاولى مع فعلية خاصة، أي أن المادة بذاتها لاتكون مقتضية لفعلية خاصة، وإلا فلا يمكن أن تقبل أية فعلية أخرى، فالذي يقتضي فعلية خاصة لايمكن أن يقبل فعلية أخرى إلاّ بزوال السابقة. فان الفعلية هي وجود الشيء في الأعيان، بحيث تترتب عليه آثاره المطلوبة منه. وكون شيء واحد ذا فعليتين يساوق كون شيء واحدا ذا وجودين وهو كثرة الواحد، وهو محال.

ونعني بالمادة هنا المادة الأولى، وإلاّ فالماء مثلاً مادةً يقتضي فعلية خاصة هي فعلية أو صورة المائية، وحينئذ لايقبل صورة الهوائية إلاّ بزوال الفعلية السابقة.

وهنا قد يقال هل للمادة في ذاتها فعلية؟ أي أهي بالفعل أم ليست بالفعل؟

الجواب: ان المادة بذاتها ليست فعلية، وإلاّ لو كانت فعلية لامتنعت من قبول الفعليات الأخرى، فالمادة مجرد استعداد لقبول الفعليات الاخرى، وان كانت هذه المادة من جهة أخرى وبلحاظ آخر هي بالفعل، أي هي موجود يترتب عليه أثره الخاص، فهي بالفعل من حيثُ استعدادها لقبول الحيثيات والصور، وهذا الاستعداد أمر بالفعل لا بالقوة، ولهذا يقال: إن هذه المادة أمر وجودي، والفعلية تساوق الوجود، وفعلية هذه المادة أنها قوة الاشياء، واستعداد لقبول صور الاشياء، أو قل: قبول فعليات الاشياء، فهي من هذه الجهة تكون بالفعل لا بالقوة.

المادة واحدة:

إن هذه المادة التي تقبل صورة المائية، والبخارية، والرمادية، والترابية، والورقية، والحديدية، وغيرها، أهي واحدة بالعدد أي بالشخص أم أنها متعددة؟

الجواب: ان هذه المادة واحدة بالعدد، ولكن لماذا هذه المادة واحدة بالعدد أو واحد بالشخص؟ المصنف هنا يقيم برهاناً مفاده: ان هذه المادة لو لم تكن واحداً بالعدد للزم من ذلك التسلسل، وهو محال، وكل مايلزم منه المحال يكون محالا. فإنه من المحال تحقق وجودات لا تتناهى بالفعل ولو تعاقباً، إذ لو كانت السلسلة المتعاقبة غير متناهية لم تنته الى الحادث المفروض وقد انتهت، وهذا خلف.

أما لماذا يلزم التسلسل؟ الجواب: لأنه لو كانت المادة التي مع الصورة المائيةغير المادة التي مع الصورة الهوائية مثلاً، للزم من ذلك أن المادة التي حلّت فيها الصورة الهوائية تكون حادثاً زمانياً، وكل حادث زماني لابد أن يكون مسبوقاً بمادة تحمل قوة وجوده، وننقل الكلام الى المادة الثانية، فهذه المادة

أيضاً حادث زماني، وهذا الحادث الزماني لابد أن يكون مسبوقاً بمادة، وهذه المادة تحمل قوة وجود واستعداد هذا الشيء، ثم ننقل الكلام الى المادة الثالثة فهي ايضاً تكون حادثاً زمانياً، ... وهكذا، الى أن يتسلسل إلى مالانهاية، والتسلسل محال.

إذاً لايمكن أن تكون المادة في الصورة الهوائية غير المادة في الصورة المائية وغيرها في الصورة الترابية، فالمادة واحدة بالعدد او بالشخص. ولذلك قالوا: المادة الاولى ليست حادثة بالحدث الزماني للزوم التسلسل وهو محال. لأن كل حادث زماني لابد أن يكون مسبوقاً بمادة تحمل قوة وجوده، وهكذا هذه المادة لابد أن تكون لها مادة، وهكذا يتسلسل الى ما لانهاية.

نتائج البحث:

١ ـ ان لكل حادث زماني مادة تحمل قوة وجوده، فالدجاجة، لابد أن تكون مسبوقة بمادة تحمل قوة واستعداد وجودها وهي البيضة.

٢ ـ أن مادة الحوادث الزمانية مادة واحدة ومشتركة، أي الحوادث الزمانية الطولية المتبدل كل منها إلى الأخرى، وإلاّ لو كانت متعددة للزم التسلسل وهو محال.

٣ ـ ماهي العلاقة والنسبة بين المادة وقوّة الشيء التي تحملها؟

الجواب: كنا نقول فيما سبق ان الجسم الطبيعي والجسم التعليمي احدهما مبهم والآخر معيّن، فالجسم الطبيعي ممتد في الابعاد الثلاثة، ولكن امتداده مبهم، بينما الجسم التعليمي امتداد معيّن في الابعاد الثلاثة، ولذلك فالاجسام مشتركة في الجسم الطبيعي، يختلف جسم عن آخر بالجسم التعليمي، أي بالحجم. كذلك الجنس والفصل، فالحيوان قبل الناطق مبهم، ولكن الذي يعيّنه ويحدده هو الفصل، أي الناطق.

كذلك نقول في المقام: ان المادة الاولى تمثل شيئاً مبهماً، والامكان الاستعدادي أو قوّة الشيء الخاص هي التي تعيّن هذا الاستعداد، وهو قوّة الشيء التي تحملها هذه المادة، فالنسبة بين المادة وقوة الشيء التي تحملها هذه المادة، هي كالنسبة بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، فالجسم الطبيعي مبهم والجسم التعليمي معيّن، فقوّة الشيء الخاص تعيّن لنا استعداد المادة.

٤ ـ ان الحوادث الزمانية، أي هي الاشياء الحادثة في الزمان وجودها يلازم التغير، بمعنى ان وجودها لاينفك عن التغير في صورها إن كانت جوهراً، كما يلازم التغير في أحوالها إن كانت عرضاً، فدائماً الاشياء الحادثة في الزمان تتغير وهي غير ثابتة على حالها. والتغيّر هو الخروج من القوة الى الفعل، أي ان الحادث الزماني مرتبة منه بالقوة ومرتبة بالفعل.

ففي الحوادث الزمانية يحصل تغير مستمر، وتارة يكون تغيراً في الجوهر، كالصورة المائية عندما تختفي تحل محلها صورة البخار، وأخرى يكون التغير في الاعراض، أي في احوال الشيء، كتغير لون الورقة من ابيض الى اصفر، دون تغير الورقة نفسها.

٥ ـ القوة دائماً تتقوّم بفعلية، إذ لاتوجد قوة قائمة بنفسها، بمعنى ان المادة دائماً تتقوم بصورة، إذْ لا مادة بلا صورة، لأن الصورة تمثل جزء العلة، فلابد أن توجد صورة تحفظ المادة، إذْ المادة مجرد قابلية واستعداد.

وبعبارة أخرى ان كل الاشياء لها حيثيتان، كالورقة، فهي من زاوية معينة ورقة بالفعل، ومن زاوية أخرى هي رماد بالقوة، وهكذا كل شيء آخر. والمادة فعليتها أن فيها استعداداً وقوة لقبول الاشياء.

٦ ـ إذا لاحظنا القوة مع الفعل الخاص فتكون متقدمة عليه تقدماً زمانياً،

أما القوة مع الفعل العام المطلق فإنه يكون متقدماً عليها بكافة انحاء التقدم. فكما نرى تقدم النطفة على زيد، فالنطفة تمثل فعلاً خاصاً متقدماً على زيد الذي وجوده فيها بالقوة تقدماً زمانياً. ولكن مطلق الفعل يكون متقدماً على القوة بجميع اقسام التقدم الثمانية السابقة. أي ان جنس الفعل متقدم على جنس القوة، ولما كان الكلي الطبيعي يتحقق في الخارج بتحقق فرد منه، فإذا كان هناك فعل متقدم زماناً على قوة صدق تقدم «جنس» الفعل زماناً على القوة، وهكذا في سائر أنحاء التقدم.

التقدم الثاني وهو التقدم بالطبع، وهو تقدم اجزاء العلة الناقصة على المعلول، فالصورة من أجزاء العلة للمادة، وهذا يعني أن الصورة شرط لتحقق المادة. فالصورة جزء العلة وهي متقدمة على المادة ــ المعلول ــ والصورة أمر بالفعل.

التقدم الثالث هو التقدم بالعلية، فالعلة التامة للمادة تتألف من الجوهر المفارق زائداً الصورة التي هي شرط، كما قالوا، وكلاهما سابق للمادة، وهما أمر فعلي.

التقدم الرابع هو التقدم بالتجوهر أو بالماهية، ولا اشكال أن اجزاء الماهية يجب أن تكون بالفعل حتى تتحقق الماهية، أي أن أجزاء الماهية متقدمة على المادة.

التقدم الخامس هو التقدم بالحقيقة، وهو أن ينسب شيء الى شيء حقيقةً فيما ينسب لغيره مجازاً وبالعرض، لوجود اتحاد بينهما، ومثال التقدم بالحقيقة كما تقول جرى الميزاب إذْ اننا ننسب جريان الماء الى الميزاب مجازاً، وذلك لوجود اتحاد وملابسة بين الماء والميزاب.

وهكذا الحال بالنسبة الى المادة، فان ماهو بالفعل هو الوجود، فالوجود

متقدم على المادة، وهذا تقدم بالحقيقة، إذْ انّ الموجود بالحقيقة هو الوجود، والموجود بالعرض والمجاز هو المادة. ولذلك كان وجود المادة متقدماً عليها.

التقدم السادس هو التقدم أو السبق بالدهر، أي ان عدم المادة متقرر في مراتب العوالم الطولية خارج عالم المادة، فهذه المادة مسبوقة بعدمها في ذلك العالم، وفعلية وجودها فى ذلك العالم سابقة لها بالدهر.

التقدم السابع هو التقدم بالرتبة، ومما لا إشكال فيه أن الفعلية سابقة بالرتبة على القوة، أي أن فعلية المجردات اسبق في رتبتها من رتبة الموجودات بالقوة في عالمالمادة.

فالواجب الذي هو فعلية محضة اسبق رتبة من كل الموجودات في العوالم الاخرى، فضلاً عن عالم المادة.

التقدم الثامن هو التقدم بالشرف، إذْ كل ماهو بالفعل بلا اشكال أشرف مما هو بالقوة.

الفصل الثاني
في تقسيم التغيّر

هذا الفصل كالسابق يمهد للحركة وبحثها، وهذا البحث يبتني على البحث السابق، فقد تبين أن خروج الشيء من القوة الى الفعل ينجم عنه تغيّر، حيثُ تقدم فيما سبق ان الحوادث الزمانية وجودها يلازم التغيّر دائماً، وهذا التغيّر إمّا أن يكون في الجوهر إذا تغيّر من صورة الى أخرى، أو يكون التغير في الأحوال إذا كان عرضاً. فمثلاً إذا تحولت الورقة الى رماد أو تراب، فهذا تغير في الجوهر، وربما يحصل التغير في الاعراض كتغير لون الورقة من الابيض الى الاسود.

التغير التدريجي والدفعي:

وهذا التغير اما أن يكون تغيّراً تدريجياً أو تغيّراً دفعياً. والمقصود بالتغير التدريجي هو مايقابل التغيّر الدفعي، وهو الحركة، بينما التغير الدفعي ليس بحركة، كالوصول والترك، والاتصال والانفصال.

وعليه كل تغيّر تدريجي فهو حركة. ولهذا عرّفت الحركة بأنها نحوٌ من انحاء الوجود التدريجي للشيء. وعلى هذا الاساس قيل ان بحث الحركة يجب أن يكون ضمن الالهيات لاضمن مبحث الطبيعيات، لأنها من أحوال الموجود من حيثُ هو موجود. ولهذا نقل صدر المتألهين بحث الحركة الى الالهيات. أي ان الحركة من جهة كونها من أنحاء الوجود، فهي تندرج في الفلسفة الأولى، واما من جهة كونها من أحوال الجسم الطبيعي فيبحث عنها في طبيعيات الفلسفة.

وببيان آخر: أن التغيّر ينقسم الى قسمين تغيّر دفعي وتغيّر تدريجي،

والدفعي هو الذي يقع في اطراف الزمان، أي في الآن. وللآن معنيان: الأول عند العرف، فنحن نقول الآن، ونقصد زمان معيّناً. لكن الآن في مصطلح الفلسفة لايعني وقتاً معيناً، بل هو أمر خارج الزمان، فهو كالنقطة بالنسبة للخط، التي هي خارجة عنه، لأنها حد والحد خارج عن المحدد. فالآن أمر عدمي، لكنه يمكن أن يشم منه رائحة الوجود لأنه حد للوجود. فالتغيّر الدفعي هو الذي لايقع في الزمان، بل في طرف الزمان الذي هو الآن، بينما التغيّر التدريجي هو الذي يكون له امتداد زماني، أي يكون واقعاً في زمان معيّن، والتغير التدريجي هو الحركة.

إشكال:

إذا قلنا بأن الحركة هي تغيّر تدريجي، ومعنى التدريج كون الشيء في زمان معيّن في محل غير الآخر، والزمان والحركة متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، كالجسم الطبيعي والتعليمي، فالجسم التعليمي يعيّن امتداد الجسم الطبيعي. وإذا لاحظنا هذا التغيّر التدريجي، الذي هو مقدار للحركة يكون زماناً، لأن الزمان هو مقدار امتداد الحركة.

ومن هنا إذا عرّفنا الحركة بأنها نحو وجود تدريجي للشيء، فهذا يعني أن معرفة الحركة تعتمد على التدريج، والتدريج يعتمد على الزمان، والزمان يعتمد على الحركة، وبالتالي يلزم من هذا التعريف الدور.

جواب الاشكال:

لكن الصحيح انه لايلزم دور، لأن التدريج معنىً بديهي التصور، فلا يعتمد فهمه على شيء آخر، بل المعنى النظري هو الذي يتوقف فهمه على غيره.

الفصل الثالث
في تحديد الحركة

حد الحركة أوتعريفها:

الحركة هي خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً. أو تغيّر الشيء تدريجاً.

ومن المعلوم أن المفاهيم تنقسم الى قسمين: مفاهيم ماهوية، ومفاهيم غير ماهوية. أو المعقولات تنقسم الى: معقول أولي ماهوي، ومعقول ثانوي غير ماهوي.

والمعقولات الماهوية فقط هي التي يمكن تعريفها تعريفاً حقيقياً، لأن التعريف للماهيّة وبالماهيّة، إذ نعرّف ماهية بماهيّة، والحركة نحو وجود تدريجي للشيء، فهي ليست أمراً ماهوياً وإنما هي أمر وجودي، فلا تعريف حقيقي للحركة، لأنها من المعقولات الثانية الفلسفية، فلا حد حقيقي لها.

ولكن عُرّفت الحركة بعدة تعاريف، فقد قيل: هي خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً، وقيل: هي تغيّر الشيء تدريجاً، أي صيرورته شيئاً آخر.

والتدريج المأخوذ في تعريف الحركة مفهوم بديهي التصور، ولذلك لا يرد ما قيل من الدور على تعريف الحركة، حيث قيل في تصوير الدور: ان التدريج هو وقوع الشيء في آن بعد آن، والآن هو طرف الزمان، والزمان مقدار الحركة، فيلزم الدور.

تعريف أرسطو للحركة:

وعرّفها أرسطو: بأنها كمال أول لما بالقوة من حيثُ إنه بالقوة.

لاحظ أنه قد أخذ في تعريف الحركة، القوة، الفعل، التغيّر، التدريج، الشيء.

والقوة والفعل قد بيّناهما فيما سبق، والتغيّر والتدريج كما قال المصنف في الفصل السابق أمر بديهي، والشيء كذلك أمر بديهي، ولذلك فتعريف الحركة يكون واضحاً.

أمّا مصطلح الكمال في تعريف ارسطو للحركة فالمقصود به هو الفعلية. وللكمال معنى آخر في الفلسفة، فيطلق الكمال الأول على الصور النوعية، كالترابية، والنارية، والفرسية...الخ. بينما يطلق الكمال الثاني على الاعراض، كالبياض، والقعود، والعلم...الخ. فالكمال الأول هو وجود الشيء، والكمال الثاني هو أحوال الشيء وصفاته.

ولكن الكمال الأول في التعريف الارسطي ليس هو هذا المعنى للكمال، بل هو الفعلية. فعندما تطير حمامة من مكان الى آخر، فطيرانها هذا هو كمال أول بالفعل، والكمال الثاني لها هو وصولها الى المكان الثاني بالفعل.

معنى قيد الحيثية في تعريف المعلم الأول:

عندما يأخذ ارسطو قيد الحيثية في تعريف الحركة، الذي قال فيه بأنها: «كمال أول لما بالقوة ـ بالنسبة الى الكمالين ـ من حيثُ إنه بالقوة ـ بالنسبة الى الكمال الثاني ـ» فانه يعني بقيد «من حيثُ» الاحتراز عن الصور النوعية للموجود المتحرك، لأن لكل موجود بالقوة صورة نوعية هي كمال أول له، لكن هذا الكمال الأول من جهة ماله من فعلية وليس من جهة ماله من قوة، ولا علاقة له بالحركة. أما كون الحركة كمالاً للجسم فهو بلحاظ ماله من قوة، واما انه أول فهو بلحاظ مقدميته للوصول الى الغاية.

وبعبارة اخرى احترز بهذا القيد عن الصورة النوعية، فإنها كمال أول

للمتحرك الذي لم يصل الى المقصود، كالحجر المتحرك، ولكن ليست كماليتها من حيث هو بالقوة، لأن الكمال الذي يتعلق به من حيث القوة لابد أن يطرد القوة، وهي كانت حاصلة له في أول الحركة، أو كان بالقوة بعد، واذا خرج عن القوة لم يخرج بها بل بالحركة، وهذا بخلاف الحركة فانها متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة، بل كل شيء يفرض منها أمر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل، وبأن لا يكون ما اليه الحركة حاصلاً بالفعل، بل هو أيضاً يكون بالقوة، وإلاّ لم تتحقق الحركة بالفعل.[1]

ولا يخفى عليك أن الكمال الأول والثاني يستعملان في موردين، والصورة النوعية كمال أول بأحد المعنيين، والحركة كمال أول بالمعنى الآخر.[2]

اما قول المصنف: فاذا شرع في السلوك فقد تحقق له كمال أول لكن لا مطلقاً، فانه يعني ان المتحرك اذا شرع في الحركة فقد تحقق له كمال أول، أي ليس الحركة هي الكمال الأول مطلقاً، لأن الكمال الأول يشمل الصورة النوعية أيضاً، فإنها كمال أول والأعراض كمال ثاني، بل الحركة هي الكمال الأول من حيث انه بالقوة الى الكمال الثاني.[3]

شروط تحقق الحركة:

لكي تتحقق الحركة لابد من ستة امور، سنشرح كل واحد منها في الفصول الآتية، ولكن نذكرها هنا بايجاز، هي:

١ ـ المبدأ، الذي تبدأ منه الحركة.

---

(١) شرح المنظومة، ص ٢٣٩.

(٢) شرح المنظومة، ص ٢٣٩.

(٣) نهاية الحكمة المرحلة ٩: الفصل الثالث: ص ٣٧٩.

٢ ـ المنتهى، الذي تنتهي اليه الحركة.

٣ ـ الموضوع، أي موضوع الحركة وهو الامر المادي الذي يتلبس بالحركة.

٤ ـ الفاعل، وهو المحرك الذي يوجد الحركة.

٥ ـ المسافة، التي يقطعها المتحرك بالحركة، أو هي المقولة التي تقع فيها الحركة.

٦ ـ الزمان، وهو الامتداد الكمي الذي يتعين به مقدار الحركة.

الفصل الرابع
في انقسام الحركة الى توسطية وقطعية

الحركة في الفصل السابق بمعنى الحركة القطعية، كما يبدو من قوله: «كما انه خروج من القوة الى الفعل تدريجاً». والمقصود في هذا الفصل بيان معنى آخر للحركة، وهي الحركة التوسطية، ولذلك قال: تعتبر الحركة بمعنيين.

ان الحركة التي هي أمر واحد يمكن أن نلاحظها بلحاظين، أو من زاويتين مختلفتين، وهذا كثيراً مايحدث في الفلسفة أن نلاحظ أمراً واحداً من عدة زوايا، فننتزع منه معاني بحسب زاوية النظر والحيثية، ولهذا قالوا: لولا الحيثيات لبطلت الفلسفة. فالحركة بلحاظ معين تسمى حركة توسطية، وبلحاظ آخر تسمى حركة قطعية، فالحركة في الخارج واحدة لكننا ننتزع منها معنى أو معاني حسب لحاظات وزوايا نظر مختلفة، فمرة نعبر عنها حركة توسطية، وأخرى حركة قطعية.

الحركة التوسطية:

الحركة التوسطية هي توسط المتحرك بين المبدإ والمنتهى، فانت عندما تكون مسافراً ففي اثناء الطريق تكون بين نقطة البداية والنهاية، فحركتك هذه حركة توسطية، أو حركة الطير مثلاً من لحظة طيرانه بين شجرة وأخرى، فطيرانه من أول لحظة الى آخر لحظة، أو حركته بين المكانين، نسميها حركة توسطية.

الحركة القطعية:

الحركة القطعية هي كون الشيء في كل آن في مكان غير المكان السابق، أي نلاحظ الشيء في كل لحظة فانه في مكان ما بالفعل وفي آخر بالقوة، وليس

بلحاظ المبدإ والمنتهى، فانت في كل خطوة في حركتك بالفعل في مكان وبالقوة في المكان القادم.

الحركة في الخارج:

لاتوجد في الواقع الخارجي حقيقة واحدة متصلة للحركة، تمثل مصداقاً لما يحسبه الذهن من مفهوم متصل واحد للحركة، لأن الحركة وجود تدريجي، لايتحقق جزء منه إلا بعد تصرّم الجزء الذي قبله، لكن الذهن يرى الحركة شيئاً واحداً.

والحركة التوسطية ذات مفهوم بسيط، عكس الحركة القطعية فهي ليست ذات مفهوم بسيط، وانما هي تقبل الانقسام الى اجزاء. وما درسناه في بحث الحركة السابق هو الحركة القطعية التدريجية لا الحركة التوسطية.

وكما قلنا فان مانلاحظه من مفهوم واحد متصل هو أمر ذهني لاوجود له في الخارج، لأن الحركة في الخارج ذات وجود سيّال تدريجي تمتزج فيه القوة بالفعل. فلا وجود لصورة متصلة للحركة بل إن صورة الحركة هذه ذهنية، لأن الحركة في الخارج منقسمة الى أجزاء وليست متصلة.

وكل جزء مفروض في الحركة هو فعل لما قبله من الأجزاء، أي فعلاً للقوة التي تقارن ما قبله من الأجزاء، وقوة لما بعده، وتنتهي الحركة من الجانبين إلى قوة لا فعل معها، أي من جهة الحركة، والى فعل لا قوة معه أي من جهة الحركة.

الفصل الخامس
في مبدإ الحركة ومنتهاها

تبين فيما سبق أن للحركة شروطا ستة لكي تتحقق، وهذه الشروط هي: المبدأ الذي منه الحركة، والمنتهى الذي اليه الحركة، والموضوع الذي له الحركة، والفاعل الذي يوجد الحركة، والمسافة التي فيها الحركة أي المقولة، والزمان الذي تنطبق عليه الحركة نوع من الانطباق.

وفي هذا الفصل يبيّن المصنف نقطتين:

الأولى: أن الحركة تنقسم لذاتها، انقساماً ذاتياً بالقوة، لا بالفعل، وهذا الانقسام لايقف عند حدّ معين.

الثانية: أن مبدأ الحركة ليس هو من سنخ الحركة، كما ان منتهى الحركة ليس من سنخ الحركة.

انقسام الحركة لذاتها:

تنقسم الحركة انقساماً ذاتياً، والمقصود بذلك أن الانقسام تارة يكون ذاتياً وأخرى يكون عرضياً. وفي بحث المقولات ذكرنا ان الكم ينقسم بذاته انقساماً ذاتياً، وكل شيء آخر انما ينقسم بانقسام الكم، كما نقول: هذا مساوٍ لهذا، أو هذا الكيلو غرام يساوي ذلك الكيلو غرام، فالمساواة في الواقع بين الكمية لابين ذاتيتهما، لأن المساواة بينهما بعروض الكم عليهما، فالكم منقسم بذاته، وغيره منقسم بعروض الكم عليه.

أما الحركة فتنقسم انقساماً ذاتياً، لأن الحركة امتداد، أي مقدار، وانقسام الحركة لايقف عند حدّ معيّن، فأجزاء الحركة غير متناهية.

وهنا نشير الى نكتة، وهي أن التسلسل ينقسم الى قسمين: قسم محال، وآخر غير محال، وهذا الانقسام الذي لايقف عند حد هو من النوع الذي ليس بمحال.

لأنه ربما يقال: بأن انقسام الحركة الى ما لانهاية يلزم منه التسلسل وهو محال. والجواب: ان هذا الانقسام لايكون محالاً، لأنه من نوع التسلسل غير المحال، صحيح انه لايقف، ولكنه ليس بمحال.

وهو انقسام بالقوة لا بالفعل، فهو نظير تقسيم سطح هذه الورقة، إذ نستطيع تقسيمها الى أقسام لامتناهية بالقوة، لأنه لو لم يمكن ذلك لوصلنا الى الجزء الذي لايتجزأ، وهو باطل، إذْ كل جزء يتجزأ. وقد تقدم بيان ذلك في المرحلة السادسة.

وقد يقال: ان هذا التقسيم ربما يفني الورقة أو يصل الى جزء أخير يتلاشى.

الجواب: ان هذا الانقسام ليس انقساماً بالفعل، فنحن لانمسك مقصّاً ونقطع هذه الورقة لكي تتلاشى، بل هذا انقسام بالقوة، أي يكون انقساماً عقلياً بحسب تحليل الذهن. وهكذا فان كل كمية من الكميات إذا قسمناها بالفعل فسوف تفنى.

والشيء نفسه يقال عن الحركة، فانه لو كان انقسام الحركة بالفعل لتحولت الحركة الى سكون، لأننا سنحصل على أجزاء من الحركة دفعية الوقوع، اجزاء ليست تدريجية، والحركة نحو وجود تدريجي للشيء، والجزء الدفعي ليس بحركة.

وبعبارة أخرى ان انقسام الحركة لو كان بالفعل لبطلت الحركة، وذلك لأن جميع الانقسامات الممكنة في الحركة ـ وهي الانقسامات اللامتناهية ـ قد تحققت بالفعل، فلا يمكن بعدها انقسام. أي ان تحقق الانقسامات اللامتناهية

بالفعل يستلزم كون الأجزاء الحاصلة من تلك الانقسامات غير قابلة للقسمة حينئذ، وإلاّ لكان بعض تلك الانقسامات باقياً بعد، هـذا خلف. واذا لم تكن قابلة للقسمة فلا امتداد لها ـ ذلك الامتداد الذي كان لها قبل الانقسام، وهو المتداد السيّال التدريجي ـ واذا لم يكن لها امتداد فهي لا محالة دفعية الوقوع، لأنها لفقدانها الامتداد السيّال لا ينطبق الزمان، وهو امتداد سيّال.

لا مبدأ ومنتهى للحركة من سنخ الحركة:

ان مبدأ الحركة ومنتهى الحركة ليس من سنخها، فإن شيئاً من القوة والفعل ليس داخلاً في الحركة، بل هما أمران خارجان عن حقيقة الحركة.

قد يقال كيف لاتكون بداية الحركة ونهاية الحركة من سنخ الحركة؟

الجواب: ان الحركة هي خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج. إذاً الحركة تبدأ بالقوة وتنتهي بالفعل، فالقوة بلا فعل هل هي حركة؟ لا، لأن الحركة امتزاج القوة بالفعل، أمّا قوة بلا فعل او فعل بلا قوة فليس بحركة.

وببيان آخر، لو كانت عندنا مسطرة طولها متر، وهذا المتر له بداية وله نهاية، أي يبدأ من نقطة معينة كما ينتهي بنقطة أخيرة، والنقطة التي يبدأ بها المتر والتي ينتهي بها ليستا من المتر، لأن حدود الشيء خارجة عن الشيء المحدود.

فلو أخذنا الجزء الاول من الحركة وقسّمناه بالقسمة العقلية فهو حركة، لأن جزء الحركة قابل للقسمة اللامتناهية، اما مبدأ الحركة فانه من غير جنس الحركة.

كذلك لو فعلنا مع منتهى الحركة فاننا لانصل الى منتهى للحركة من جنسها بل المنتهى ليس بحركة، لأن مبدأ الحركة قوة بلا فعلية والمنتهى فعل بلا قوة، ولهذا قالوا: إن المبدأ والمنتهى ليسا بحركة، او انهما خارجان عن حقيقة الحركة.

الفصل السادس

في موضوع الحركة وهو المتحرك الذي يتلبس بها

موضوع الحركة هو الشيء المتحرك الذي يتلبس بالحركة. وإليك مثالاً بسيطاً، إننا عندما نرى من بعيد شيئاً متحركاً. لا نعرفه، لكن عندما يقترب ونعرفه فنقول ـ مثلاً ـ هذا المتحرك سيارة ، إذاً موضوع الحركة أي المتحرك هو السيارة هنا.

والحركة: هي خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج، والقوة: هي امكان، وهو عرض قائم بشيء آخر هو المادة، وهذا الامكان حقيقي خارجي لاتصافه بالشدة والضعف، كالنطفة التي فيها امكان الانسانية، ويمكن أن تشتد فيها درجة الانسانية بعد صيرورتها علقة، ثم مضغة، ثم... الخ.

إذاً فالقوة أمر عرضي قائم بموضوع هو المادة، وهذه القوة هي التي تحملها المادة، أي أن إمكان الانسانية في النطفة يمثل كمالاً للنطفة التي هي المادة، والانسانية مجرد كمال بالقوة في النطفة، وهذه القوة متحدة اتحاداً حقيقياً بالمادة. ولو تبدلت النطفة وتحولت الى انسان بالفعل، فنقول إن الانسانية في النطفة صارت انساناً بالفعل، أي أن المادة خرجت من حالة القوة الى الفعلية، وأن تلك القوة التي كانت تمثل امكان الانسان متحدة بالمادة، وعندما تطورت وصارت جنيناً فقد صارت انساناً بالفعل متحداً بالمادة. إذاً يوجد متحرك واحد كان بالقوة انساناً ثم اصبح بالفعل انساناً.

فالموضوع المتحرك هو المادةالتي كانت بالقوة فأصبحت بالفعل. وعليه فان موضوع الحركة هو المادة، لأنه هو الذي تلبس الحركة.

موضوع الحركة أمر ثابت:

ان موضوع الحركة وهو المادة ـ على رأي المشائين ـ لابد أن يكون أمراً ثابتاً،

بينما على رأي مدرسة الحكمة المتعالية، يُعَدّ موضوع الحركة أمراً متجدداً.

ومعنى كون الموضوع أمراً ثابتاً ان الحركة تجري وتتجدد عليه، وإلا لو لم يكن الموضوع ثابتاً لكان الشيء الذي بالقوة غير الذي بالفعل، كالسيارة التي في الكيلومتر الأول، هي غيرها في الكيلومتر الثاني، وحينئذ لاتحصل حركة، إذ الحركة هي خروج نفس الشيء من القوة الى الفعل بنحو تدريجي، وانما سُمي الشيء المتحرك متحركاً لكونه موضوعاً للحركة، فالتغير وصفه لا نفسه.

لايكون موضوع الحركة أمراً بالفعل من جميع الجهات:

لابد أن يكون موضوع الحركة أمراً تمتزج فيه القوة والفعل، أي هو من جهة بالقوة ومن جهة أخرى بالفعل، كالنطفة التي هي من جهة نطفة بالفعل ومن جهة أخرى انسان بالقوة.

أما إذا كان موضوع الحركة بالفعل من جميع الجهات، كالعقول المجردة حسبما يقولون، فانها لاحركة فيها.

وكذلك لو كان موضوع الحركة بالقوة من جميع الجهات، فلا حركة فيه. وان كان ليس هناك شيء بالقوة من جميع الجهات، فحتى الهيولى أو المادة الأولى، فهي من جهة معينة هي بالفعل، لأن لها فعلية أنها بالقوّة، أي أن القوة موجودة فيها بالفعل لا بالقوة.

وان كانت هذه الفعلية لها بسبب صورة من الصور التي معها، وليس المراد أنها في أنفسها مجردة عن الصورة تكون فعلية، لأنها كما صرح فيما سبق وسيشير فيما يأتي أيضاً، في نفسها عارية عن كل فعلية.

إذاً فلابد أن يكون الشيء المتحرك بالقوة من جهة وبالفعل من جهة أخرى، وعلى هذا الاساس تكون جميع الاشياء المتحركة ماديّة، أي في عالم الطبيعة لا في عوالم المجردات.

الفصل السابع
في فاعل الحركة وهو المحرّك

يتحدث المصنف عن الركن الثالث من أركان الحركة، وهو فاعل الحركة أي المحرك، وهذا المبحث يعتبر من المباحث المهمة في فلسفة أرسطو، لأن برهان الحركة في اثبات الخالق يستند الى هذه المسألة. والبحث هنا في نقطتين:

الأولى: في بيان أن المحرّك غير المتحرك.

الثانية: في بيان ان الفاعل القريب للحركة هو أمر متغير وليس ثابتاً.

المحرّك غير المتحرّك:

ان المحرّك شيء والمتحرك شيء آخر. والمصنف استدل على هذه المسألة بدليلين:

الأول: ان المتحرك لو كان هو الذي يحقق ويوجد الحركة في نفسه، لعنى ذلك أن هذا الشيء يكون علّة ومعلولاً، أي فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة. طبعاً لامانع من كون شيء واحد علّة ومعلولاً من جهتين، فلو كان المتحرك هو المحرك لكان علة ومعلولاً، وفاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، وهذا غير ممكن، لأن حيثية الفاعل حيثية الوجدان، وحيثية القبول هي حيثية الفقدان، فالخشب فيه حيثية لقبول صورة الورقة، فحيثية القبول هذه هي حيثية فقدان، إذ هو فاقد الصورة الورقية الآن، بينما حيثية الفعلية هي حيثية الوجدان، كالورقة بالفعل فهي واجدة لصورة الورقية.

وحيثية الوجدان غير حيثية الفقدان، فلايمكن لشيء واحد من جهة واحدة ان يكون واجداً وفاقداً، لأنه يلزم من ذلك اجتماع المتقابلين الملكة والعدم.

وخلاصة الدليل الأول على أن المحرّك غير المتحرّك، أنه لو كان المحرّك عين المتحرك للزم من ذلك أن يكون شيئاً واحداً فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، ولايمكن لشيء واحد أن يكون من جهة واحدة فاقداً وواجداً، لأنه يلزم من ذلك اجتماع العدم والملكة، واجتماعهما محال.

الثاني: ان المحرك هو فاعل الحركة في المتحرك، لأن المتحرك إنما يكون بالقوة بالنسبة للفعل الذي يفعله، كالنطفة فهي بالقوة بالنسبة للانسانية، لأن فيها امكان الانسانية، النطفة فاقدة للانسانية، وانما فيها امكان الانسانية، أي انه بالفعل غير موجود، وفاقد الشيء لايعطيه ولايوجده، فلايمكن أن تكون النطفة هي الموجودة للانسانية.

بل لكي تتحرك النطفة وتعطي الانسانية لابد من محرك يحركها من حالة انسان بالقوة الى حالة انسان بالفعل، لأن ما بالقوة لا يفيد فعلاً، باعتباره أضعف مما بالفعل، والعلة لابد أن تكون أقوى من معلولها.

الفاعل القريب للحركة أمر متغير:

هنا نشير الى نقطة مهمة ،فقد اوضحنا في مباحث العلة والمعلول أن الفاعل ينقسم الى قسمين: الفاعل الطبيعي والفاعل الالهي، والطبيعي هو العلل الطبيعية، والالهي هو الباري، والمجردات كما قالوا.

والفاعل الالهي هو الذي يفيض وجود الشيء، أما العلل الطبيعية فلا توجد الشيء بل تغيرحالة الشيء من حالة الى أخرى، ولذلك تختص بالامور الطبيعية.

وهنا يقال: أن العلة القريبة او الفاعل القريب، اي العلة الطبيعية، لابد أن تكون متغيرة فلو لم يكن الفاعل القريب متجدداً ومتغيراً للزم من ذلك انقلاب الحركة الى السكون، لأن العلة التامة إذا وجدت لزم وجود المعلول بتمامه اي بتمام اجزائِهِ، والحركة غير قارة، أي ان أجزاءها غير مجتمعة الوجود، فإذا

قلنا بأن علة الحركة ثابتة، يعني ذلك أن تكون الحركة موجودة بتمام اجزائها، وعندها تنقلب الحركة الى سكون. فلابد أن يكون الفاعل القريب للحركة متحركاً ومتغيراً وإلاّ تحولت الحركة الى سكون.

وبعبارة اخرى لو لم يكن فاعل الحركة متغيراً متجدد الذات، أي لو كان أمراً ثابتاً لزم وقوع جميع الحركة ـ جميع أجزاء الحركة المفروضة ـ دفعة واحدة، ولزم أيضاً وجوب بقاء الأجزاء السابقة وعدم زوالها، فلم تكن الحركة حركة، فوجب كون الفاعل القريب للحركة أمراً تدريجياً، حتى يكون تحقق كل مرتبة منه سبباً لتحقق المرتبة المقارنة لها من الحركة.

الفصل الثامن
في ارتباط المتغير بالثابت

اشكال:

بناءً على القول بأن الفاعل القريب للحركة يجب أن يكون متغيراً ومتجدد الذات، ينبثق اشكال وملخصه: ان هذه قاعدة عقلية ـ وهي أن فاعل الحركة يجب أن يكون متغيراً ـ والقواعد العقلية آبية عن التخصيص، فاذا كانت علة المتغير متغيرة والعلة الاخرى والثالثة والرابعة لابد أن تكون متغيرة، فيقع التسلسل في العلل المتغيرة الى مالانهاية، والتسلسل محال، أو يحصل دور وهو محال ايضاً، أو يقال بأن علة الطبيعة المتغيرة، علتها ايضاً متغيرة الى أن تنتهي الى الواجب تعالى فيلزم تغيره، بينما الواجب تعالى منزه عن التجدد والتغير.

إذاً فيلزم من القول بأن علة المتغير متغيرة أحد ثلاثة لوازم كلها محالة.

جواب الاشكال:

المصنف اجاب عن ذلك في ضوء مدرسة الحكمة المتعالية. والجواب على ذلك بسيط، وقبل الجواب نستذكر مسألة أشرنا اليها اكثر من مرة فيما سبق، وهي: ان (كان) تارة تكون تامة وأخرى ناقصة، أي الثبوت مرّة يكون ثبوت الشيء، وهو مفاد كان التامة، ومرّة يكون الثبوت ثبوت شيء لشيء، وهو مفاد كان الناقصة. فمرة نقول: (كان زيد)، أي نثبت وجود زيد، ومرة نقول: (كان زيد قائماً)، أي نثبت القيام لزيد.

وارتباط المتغير بالثابت يكون مستنداً الى علة ثابتة توجد هذا الامر المتغير، وبعبارة أخرى أن المتغير ينقسم الى قسمين: مرة المتغير اعراض

متغيرة، وأخرى جواهر متغيرة، فهذه الاعراض المتغيرة تستند في تغيرها الى علة متغيرة هي الجوهر المتغير أو المتجدد أو المتحرك، والجوهر المتحرك لايستند تغيره الى علة متغيرة بل هو متغير بذاته، أي أن الذي أوجد الجوهر لم يوجد الجوهر ثم يوجد له التغير والحركة، وانما أوجد الجوهر المتحرك بذاته، لأن الجوهر هو الحركة والحركة هي الجوهر، فالجوهر حقيقة سيّالة في حالة صيرورة، كما سيأتي.

وهذا جعل بسيط. يقول ابن سينا: ماجعل الله المشمش مشمشاً، وإنما أوجده، أي أوجد ذات المشمش. كما أوجد ذات الانسان فوجدت الحيوانية والناطقية، أوجد ذات الجوهر فوجدت الحركة.

وبعبارة أخرى ان التجدد والتغير ينتهي الى جوهر متحرك بجوهره، أي في ذاته، فإن المادي ذاتيته هي النقص وعدم استيفاء جميع كمالاته في آن واحد، وإن الموجود المادي سيّال متقض في ذاته، فهو تدريجي الوجود وليس له وجود قارّ، ولذلك انما يتلبس بما يمكن له من الكمالات متدرجاً ولا يمكنه التلبس بها مجتمعة.

فيصح استناده الى علة ثابتة توجد ذاته، لأن ايجاد ذاته عين ايجاد تجدده، فالخالق انما خلق الجوهر المادي فقط، وأعطاه الوجود والتجدد ذاتي له، ولم يعطه اياه الفاعل، فإن «الذاتي لا يعلل» كما سيصرح بذلك في الفصل الحادي عشر.

الفصل التاسع
في المسافة التي يقطعها المتحرك

وهي نظير الشارع أو القناة، فالسيارة هي المتحرك ولابد لها من مسافة تقطعها، فالمسافة هي القناة التي يجري فيها المتحرك. وبالتعبير الفلسفي هي المقولة التي تقع فيها الحركة، ولذلك عبر عنها المصنف: بأنها الوجود المتصل السيّال الذي يجري على الموضوع المتحرك.

فلو فرضنا أنّ لدينا تفاحة، فان لون التفاحة هو الوجود المتصل السيّال الذي يجري عليها، وهو مسافة الحركة، فاللون موجود ممكن، وكل موجود ممكن له ماهيّة، والماهية مقولة من المقولات، وهي الكيف، فان اللون أحد مصاديق الكيف، واللون يجري على التفاحة، فهي في البداية خضراء ثم صفراء ثم لونها وردي مثلاً، فهذه المقولة التي ننتزعها من هذا الوجود المتصل السيّال هي مسافة الحركة.

ثم هل ننتزع هذه المقولة من هذا الوجود المتصل السيّال من حيثُ إنه واحد متصل أم من حيثُ إنه منقسم؟ فهذا اللون هل ننتزعه من هذا الوجود السيّال الذي يجري على التفاحة؟

الجواب: نعم ننتزعه من هذا الوجود، لكن لا من حيثُ إنه وجود واحد متصل وسيال، وانما هو من حيثُ إنه منقسم الى اقسام، وكل قسم يمثل نوعاً من أنواع المقولة، فهذا أصفر والاصفر نوع، وذلك أحمر، وذلك وردي وهكذا.

قد يقال: لماذا لاننتزع المقولة من هذا الوجود من حيثُ هو واحد متصل؟

الجواب: لأنه يلزم من ذلك التشكيك في الماهية، ومن المعلوم ان التشكيك إنما هو في الوجود، لأن الوجود حقيقة واحدة مشككة، بينما الماهية حقيقة غير

مشككة، إذ التشكيك في الماهية يعني اختلاف الأفراد المندرجة تحتها بحسب الشدة والضعف، فالانسانية كماهية حقيقة واحدة، هي نفسها في الطفل والكهل، وفي الحي والميت، وفي القديم والجديد.

فلو انتزعنا المقولة من هذا الوجود المتصل السيّال من حيثُ هو متصل سيّال للزم من ذلك التشكيك في الماهيّة. لأننا لو لاحظنا لون التفاحة عبر شهرين، فهي في البداية خضراء ثم صفراء ثم وردية ثم حمراء، بينما الماهية ليست مشككة، وكل قسم من هذه الاقسام يمثل نوعاً من أنواع المقولة، فالأحمر نوع من اللون، والاصفر نوع آخر من اللون مباين لغيره، وهكذا.

يقول المصنف ان الحركة تنقسم الى أقسام كل قسم منها له طرفان، والطرف آني الوجود، والمقولة انما تنتزع من ذلك الطرف، لا من ذلك القسم.[1] وهكذا يشير الى ذلك في هذا الكتاب، المرحلة ١٠: الفصل ١٣. وهذه الأقسام الآنية الوجود، كل قسم منه نوع من أنواع المقولة مباين لغيره، أو صنف من أصنافها أو فرد من أفرادها[2]. وإلاّ فليس كل حركة اشتدادية أو تكاملية، بل في الحركات التكاملية أيضاً لا ينتزع في كل آن نوع، فان النطفة تتحرك في حال انها نطفة أربعين يوماً مثلاً، ثم تنتقل الى العلقة.

قال المصنف في حاشيته على الأسفار ج ٣: ص ٦٩: بمعنى ان ينتزع من مورد الحركة في كل آن مفروض نوع من انواع المقولة التي فيها الحركة أو صنف أو فرد آخر.

---

(١) الأسفار، ج ٣: ص ٦٤ (حاشية العلامة الطباطبائي).

(٢) شرح المنظومة، ص ٢٤٦.

الفصل العاشر
في المقولات التي تقع فيها الحركة

في هذا الفصل يشير المصنف الى المقولات التي تقع فيها الحركة، وفي هذه المسألة يوجد خلاف بين المتقدمين وبين صدر الدين الشيرازي، فالمتقدمون منذ ارسطو قالوا بوقوع الحركة في المقولات العرضية الأربعة: الأين، والكيف، والكم، والوضع.بينما قال صدر المتألهين بوقوع الحركة بالاضافة الى ذلك في مقولة الجوهر. وذلك يعني ان كل مافي عالم الطبيعة يكون متحركاً ومتجدداً وسيّالاً.

الحركة في الأين:

الحركة في مقولة الأين، أي الحركة المكانية، كحركة الارض حول الشمس، والحركة الوضعية، كحركة الارض حول نفسها. وان الحركة المكانية التي محلها مكان الاجسام، إنما يعتبر الاين مسافة لها، لأن الأين مقولة، ومسافة الحركة، أي هي المقولة التي تقع فيها الحركة، أو القناة التي تجري فيها الحركة.

وهذه الحركة الأينية من أوضح الحركات ادراكاً، فهي لاتحتاج الى أدلة لاثباتها، كحركة هذا الكتاب من اليد الى المنضدة، فحركته مكانية، والمقولة التي تقع فيها حركته هي الأين.

لقد أشار المصنف الى أن الأين نوع من أنواع الوضع، لأن نسبة الجسم الى الخارج تتغير في الحركة الأينية، كما أنها تتغير في الحركة الوضعية، لأن الوضع هو النسبة الحاصلة من نسبة الاجزاء بعضها الى بعض، ثم نسبة الكل الى الخارج.

ان الوضع قسمان: تمام المقولة، وجزء المقولة، و جزء المقولة قسمان أيضاً، القسم الأول هو الهيأة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، والثاني هو الهيأة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء الى الخارج، وهذا الأخير هو الأين.

ويتضح ذلك من مثالهم للحركة في مقولة الوضع بحركة الكرة على محورها، وحركة الفلك الأعلى، ومعلوم ان نسبة أجزاء الكرة والفلك بعضها إلى بعض لا تتغير، وانما تتغير نسبة الأجزاء الى الخارج.

الحركة في الكيف:

أمّا الحركة في الكيف فهي ظاهرة وواضحة، والكيف ينقسم الى: كيف فعلي وكيف انفعالي، والمقصود بالكيف الفعلي، الحرارة والبرودة، أما الكيف الانفعالي فهو كاليبوسة. والفعلي انما يسمى فعلياً لأن الصورة تفعل بواسطة هذا الكيف المادي، والكيف الفعلي قسم من الكيف المحسوس.

وبعبارة اخرى ان الكيفيات الملموسة اما فعلية، واما انفعالية، أو ما ينسب اليها. فالفعلية كيفيتان هما الحرارة والبرودة، والمنفعلة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة. وسُميت الأوليان فعليتين لأنهما تفعلان في الأخريين دون العكس، ومنه ظهر وجه تسمية الأخريين منفعلتين.[1]

وانما خص الكيفيات غير الفعلية لذهاب جماعة في الحرارة والبرودة إلى الكمون والبروز، وجامعة اخرى الى النفوذ والخروج، وعلى كلا القولين لا مسرح للحركة فيها.[2]

---

(١) كشف المراد، ص ١٦٠.

(٢) شرح المنظومة، ص ٢٤٨، كشف المراد، ص ٢٠٧.

كما انه توجد في الحركة في الكيف الفعلي عدة نظريات، فمثلاً في كيفية انتقال الحرارة الى الماء عندما نسخنه. هناك ثلاث نظريات في الطبيعيات القديمة تفسر ذلك ،وهي:

الأولى: ان الماء يتسخن بانتقال ذرات من النار الى الماء، وامتزاجُها بالماء هو الذي يسخنه.

الثانية: ان الحرارة أساساً موجودة في الماء، ولكنها بالقوه، أي هي كامنة، والنار تبرز هذه الحرارة الكامنة.

الثالثة: ان الماء عندما يتسخن، إنما يكون بعروض الحرارة عليه، ثم تشتد هذه الحرارة شيئاً فشيئاً بالتدريج.

وبناءً على الرأي الأول في تسخين الماء لاتوجد حركة، لأن ذرات النار تنفصل من النار وتندمج بالماء فلا تحصل حركة، وبناءً على الرأي الثاني لاتحصل حركة ايضاً لأن الحرارة موجودة في الماء منذ البداية، بينما على الرأي الثالث تحصل حركة لأن الحرارة تعرض على الماء ثم تزداد وتشتد بالتدريج، إذاً فالكيفيات الفعلية تحصل فيها الحركة على الرأي الثالث خاصة.

وأما الكيفيات غير الفعلية فإنها تحصل فيها الحركة، ولهذا قالوا: تقع الحركة في الكيفيات غير الفعلية، لكن الكيفيات الفعلية فيها خلاف.

أما الكيفيات المختصة بالكميات، كالاستواء والاعوجاج، فالخط مثلاً، كم متصل قار، والاعوجاج كيفية عارضة على الكم، فان في هذه الكيفيات حركة ظاهرة، لأن الخط المعوج إذا تحققت فيه حركة فانه يتحرك بالكيفيات القائمة به، كذلك السطح المقعر والمحدب إذا حدثت حركة في كمه فان الكيفيات القائمة به تتحرك، أي ان هذا العرض ـ الكيف ـ يكون تابعاً في حركته لمعروضه الذي هو الكم.

وهنا نلاحظ بان العرض تارة يعرض على الجسم مباشرة، كعروض الكم على الجسم الطبيعي، وتارة يعرض على العرض، كعروض الكيف على الكم، فانه طالما تحدث حركة في الكم تحدث حركة في الكيف القائم بهذا الكم.

كما تحصل حركة في الكيف النفساني، كالحب الذي هو كيف نفساني، فأنت تحب شخصاً ورعاً تقياً، وكلما اطلعت اكثر على ورعه وتقواه ازداد حُبّك إيّاه، وهذا الازدياد في الحب هو حركة في الكيف النفساني.

وكذلك تحصل حركة في الكيفيات المحسوسة، كاللون فهو يتغير، ربما كان اصفر ثم يشتد صفاره، ثم يصير أحمر، وهكذا.

الحركة في الكم:

الحركة في الكم، كالحركة في طول النبات، فمثلاً كان طوله ١٠سم، ثم اصبح ١٢سم، ثم ١٤سم، وهكذا.

فالحركة في الكم تمثل تغير الجسم في كمه بنسبة منتظمة بشكل تدريجي، كما في زيادة حجم الحيوان مثلاً. وهذه الحركة ظاهرة وواضحة.

اشكال:

لو كان هناك نبات طوله متر واحد مثلاً، ثم ازداد طوله فاصبح متراً ونصفاً، فهل يزداد بانضمام أجزاء جديدة من الخارج الى الاجزاء الاصلية، فيزداد حجمه، كما لو كان هذا النبات مؤلفاً من (١٠٠) جزء، ثم انضمت إليها (١٠) أجزاء جديدة، فاصبح (١١٠) اجزاء، فالكم الجديد (١٠) أجزاء يعرض على الكم السابق، وهو النبات الذي طوله (١٠٠) جزء، فإذا لاحظنا الكم الكبير والكم الصغير فسوف نجد أن موضوع الأول مباين لموضوع الثاني، لأن الكم الكبير موضوعه الاجزاء الأصلية الـ(١٠٠) جزء مضافاً إليها

الاجزاءالعشرة المنضمة اليها، بينما الكم الصغير موضوعه الاجزاء الأصلية التي هي (١٠٠) جزء فقط.

وإذا تباين الموضوع تباين الكم، وبالتاليلاتحصل زيادة في الكم نفسه، ولاتحصل حركة في الكم ذاته. بينما ذكرنا أن الحركة الكمية تعني تغيراً في الكم وهو عينه تغير متصل بنسبة منتظمة تدريجاً. أما هنا فلا يكون التغير متصلاً ولا تكون النسبة منتظمة تدريجية. إذاً فلا حركة في الكم بل ان مايحصل هو اندثار كم وحصول كم آخر.

جواب الاشكال:

نُسلّم بأن هذا النبات إذا كان طوله (١٠٠) جزء وازداد عشرة جديدة، فهذه العشرة الجديدة منضمة إليه من الخارج، ولاشك في ذلك، ولكن نقول: ان هذا الانضمام يعني ان الصورة النوعية لهذا النبات تتسع تدريجياً حتى تشمل الجزء الجديد.

وبعبارة أخرى هذه الاجزاء العشرة سوف تندمج مع الاجزاء المئة السابقة، فيحصل امتزاج وامتصاص للاجزاء الجديدة، فتكون الصورةالنوعية هي نفسها.

نذكر مثالاً بسيطاً على المسألة، فلو لاحظنا ولداً صغيراً بعمر سنة واحدة، ثم فارقناه لمدة سنتين والتقيناه أفهو نفسه أم غيره؟ لاشك بأنه نفسه حتى لو كان في عمر السنة بوزن (١٠) كغم والآن (١٨) كغم، فان العشرة القديمة امتصت هذه الثمانية الجديدة واتسعت، أي الصورة النوعية تبدل الاجزاء الى الاجزاء القديمة الاصيلة، فلا نحصل على شيء آخر، فزيد بعمر سنة نفسة زيد بعمر (٤٠) سنة، وكل مايضاف إليه يندمج مع اجزائه الأصيلة، أي ان

الطبيعة تبدل الاجزاء المنضمّة الى اجزاء اصلية. ولذا يقال: ان الحركة الكمية هي تغير متصل بنسبة منتظمة تدريجية.

الحركة الوضعية:

مثل حركة الارض حول نفسها، هي الحركة المكانية عينها، ولكن في المكانية الشيء بمجموعه تتغير نسبته الى المكان، بينما في الوضعية اجزاء الشيء يتبدل حالها بعضها الى بعض والمجموع بالنسبة الى الخارج ـ المكان ـ ولهذا فان الحركة المكانية تعود الى الحركة الوضعية، فالارض عندما تتحرك يحصل لدينا الليل والنهار.

هذا ماعليه القدماء بحصول الحركة في المقولات الأربع، بينما قال المصنف: بأن الحركة تقع في المقولات الثلاث، لأن الأين يعود الى الوضع.

الحركة في مقولتي الفعل والانفعال:

أما المقولات الأخرى: المتى، والفعل، والانفعال، والاضافة، والجدة، والجوهر، فانها لاتقع فيها حركة على رأي القدماء. لأنه في مقولة الفعل والانفعال أخذ في تعريفهما مادام يتأثر أو يؤثر، ومعنى (مادام) التدريج، فليس للفعل أو الانفعال فرد آني دفعي الوجود. أي أن اي فرد من افراد مقولة الفعل لايكون آنياً دفعياً، لأنه تدريجي الوجود، فكل جزء منه يكون تدريجياً. وبالتالي لو قلنا بوقوع الحركة في الفعل، لاقتضى ذلك تقسيم الفعل أو الانفعال الى اقسام دفعية الوجود، بينما ليس لهما أفراد أو اجزاء آنية الوجود، تقتضي فرض حدود آنية فيها، ينتزع من كل حد منها نوع من المقولة. قال في شرح المنظومة ص ٢٤٧: فالحركة عبارة عن أن يكون في كل آن مفروض فرد مما فيه الحركة للموضوع غير ما في آن قبله وآن بعده، فلابد ان يكون ذلك الفرد أمراً قارّاً.

الحركة في مقولة المتى:

أمّا مقولة المتى فلا تحصل فيها حركة، لأن المتى هو الهيأة الحاصلة من نسبة الشيء الى الزمان، وهذه الهيأة تدريجية، لأن الزمان أمر تدريجي، وبالتالي فهي كالفعل والانفعال من التدريجيات، والامور التدريجية لايمكن الحصول على فرد دفعي الوجود لها. ولما لم يكن للمتى فرد آني دفعي الوجود، فلا تحصل فيها حركة، لأن أي فرد نأخذه من المتى يكون تدريجي الوقوع تبعاً لتدريجية الزمان.

الحركة في مقولة الاضافة:

أما الاضافة فأيضاً لاتحصل فيها الحركة، لأن الاضافة هي هيأة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين، فهي أمر انتزاعي، أي ماهيّته تنتزع من طرفين، كزيد وعلي نتنزع منهما الأخوة ان كانا أخوين. وإذا كانت الاضافة أمراً انتزاعياً فليس لها استقلال وراء طرفيها، وإنما هي تابعة لطرفيها. إذاً لايمكن أن تتصف بشيء كالحركة، ولهذا قال بعضهم: إن الاضافة ليست مقولة بل هي معقول ثانٍ فلسفي، وعلى هذا الاساس فلا تقع فيها الحركة.

الحركة في مقولة الجدة:

أما الجدة فهي هيأة حاصلة من احاطة شيء بشيء، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، مثل شخص يرتدي جوراباً أو قميصاً، فهل يحصل فيها تغير وحركة؟

الجواب: نعم يحصل تغير، لكنه ليس فيها، بل هو في موضوعها، فالتغير فيها تابع لتغيرموضوعها.

الحركة في الجوهر:

أما مقولة الجوهر فقد قالوا لاتقع الحركة في الجوهر ايضاً، لأن وقوع الحركة فيه يعني تحقق الحركة بلا موضوع ثابت، والموضوع شرط وركن للحركة كما تقدم، أي ان مابالقوة لابد أن يكون هو نفسه مابالفعل للحركة التي تجري عليه، وإلاّ فلو كان مابالقوة غير ما بالفعل فهذا يعني عدم تحقق الحركة، لأن مابالقوة بقي على ماهو، بينما هذا الذي بالفعل أصبح غيره.

لكن ملاصدرا كما سيأتي برهن على تحقق الحركة في مقولة الجوهر.

الفصل الحادي عشر
الحركة الجوهرية

عنون المصنف هذا الفصل بـ«تعقيب على مامر في الفصل السابق» لأن مامر كان بناءً على ماذهب اليه المشاؤون، إذ انهم تبعاً لأرسطو قالوا بالحركة في المقولات الاربع وانكروها في باقي المقولات الست، ومنها مقولة الجوهر.

والمصنف هنا تبعاً لصدر الدين الشيرازي يقول بالحركة في مقولة الجوهر، وهذا مايعرف بالحركة الجوهرية في مدرسة الحكمة المتعالية.

وقد استطاع العلامة الطباطبائي أن يستنتج عدة نتائج مهمة من القول بالحركة الجوهرية، لأن ملا صدرا الذي بلور النظرية لم يبين كافة النتائج والآثار التي تتفرع عليها، بينما استطاع العلامة الطباطبائي بيان عدة ثمرات لهذه النظرية.

لماذا نفى القدماء الحركة الجوهرية؟

يقوم هذا النفي ـ كما بيّناه فيما سبق ـ على أن موضوع الحركة وهو المتحرك لابد أن يكون ثابتاً، لأن الحركة كالصفة بالنسبة للموصوف، أو هي كالعرض بالنسبة للمعروض، فما لم يكن المعروض ثابتاً لايكون العرض ثابتاً له.

ولهذا قالوا: لابد أن يكون الموضوع أي مابالقوة هو عينه مابالفعل، لكي تجري الحركة على موضوع واحد لكن هذا الكلام غير صحيح، لأنه لو كانت الحركة مقولة من المقولات وماهية من الماهيات كالمقولات العرضية التسع لصح هذا الكلام، لأن أي عرض يحتاج الى معروض، فإذا انتفى المعروض انتفى العرض. أما مفهوم الحركة فليس مفهوماً ماهوياً، أي ليس معقولاً أولياً، وإنما

هو معقول ثانوي فلسفي، ولذلك لايحتاج هذا المفهوم الى موضوع لينتزع منه، وانما يمكن أن يكون منشأ انتزاع هذا المفهوم هو نفس الوجود الجوهري السيّال المتحرك، بمعنى أنه يمكن أن يكون منشأ انتزاع العرض هو نفس المعروض.

الدليل على الحركة الجوهرية:

استدل ملا صدرا بأدلة كثيرة على الحركة الجوهرية، كما في كتاب المشاعر والاسفار، والمصنف كعادته في هذا الكتاب ينتخب ماهو الأخصر والاسد من الأدلة، فقد اختار دليلين من أدلة ملا صدرا على الحركة الجوهرية، وهما:

الدليل الأول:

ان الاعراض متغيرة، كالتفاحة يتغير لونها وطعمها ووزنها، فتغيرات الاعراض لابد أن تكون معلولة لطبيعتها الجوهرية، أي معلولة للفاعل الطبيعي القريب وهو الجوهر، وهو لابد أن يكون متغيراً بناءً على أن علة المتغير متغيرة، إذاً الجوهر متغير.

وقد اثبتنا في الفصل السابع بأن علة المتغير لابد أن تكون متغيرة، إذاً لابد أن يكون الفاعل الطبيعي أو الجوهر متغيراً، لأنه لما كانت الأعراض متغيرة، وهي معلولة للصور النوعية الجوهرية، وكل متغير لابد أن تكون علته متغيرة، إذاً فالصور النوعية الجوهرية متغيرة كالأعراض.

وبعبارة أخرى يمكن أن نُشكّل هنا قياساً استثنائياً فنقول هكذا: لو كانت الصور النوعية علة لوجود الاعراض لكانت متغيرة، لكنها علة لوجود الاعراض، إذاً هي متغيرة. والصور النوعية هي الجوهر.

هذا هو البرهان الأول على الحركة الجوهرية، وأورد المصنف على هذا البرهان ثلاثةاشكالات، وهي:

الاشكال الأول:

نلاحظ الجوهر، فكيف صدر عن الفاعل الالهي وهو متغير، إذاً لابد أن يكون الفاعل الالهي متغيراً، بينما هو ثابت وليس بمتغير، لأن التغير إنما يكون في عالم الطبيعة لا في المجردات.

وهذا الاشكال يقوم على ماتقدم في الفصل السابع، من ان علة المتغير لابد أن تكون متغيرة، ولما كانت الأعراض متغيرة ففاعلها الطبيعي، وهو الصور النوعية الجوهرية، لابد أن يكون متغيراً، ثم علة هذا الجوهر لابد أن تكون متغيرة كذلك، فاذا كانت علة الجوهر متغيرة يلزم تغير المبدإ الأول والمجردات، بينما لاتغير في المجردات، لأن التغير انما هو في عالم الطبيعة خاصة.

جواب الاشكال الأول:

لقد أجيب على هذا الاشكال بجواب تقدم، وهو أن الجاعل إنما جعل الجوهر المتجدد، أي ان الجعل هنا، جعل الجوهر المتجدد، فيكون الجوهر هو الحركة وهو التجدد، ولم يجعل الجوهر ثم بعد ذلك جعل له الحركة، وإنما الجعل هنا بسيط.

وهنا نذكر مثالاً بسيطاً، فلو لاحظت على ثوبك بقعة زيت، قد تسأل عن سبب دسومة الثوب الذي هو بقعة الزيت، لكن لاتسأل عن سبب دسومة الزيت لأنها ذاتية له. والحركة هكذا ذاتية للجوهر كالدسومة للزيت.

الاشكال الثاني:

لماذا نقول بأن الأعراض لما كانت متغيرة ومتجددة فلابد أن تكون مستندة الى طبيعة متجددة ومتغيرة، وهذه الطبيعة هي الجوهر، وهو لايستند الى طبيعة متغيرة ومتجددة وانما هو متجدد ومتغير بذاته، فلماذا لانقول بأن الأعراض متجددة بذاتها، من دون ارجاع تجددها الى تجدد الجوهر؟

جواب الاشكال الثاني:

ان الاعـراض مسـتندة في وجودهـا الى الجوهـر، أي انـها ليسـت مسـتقلة بذاتها، فان وجود العرض من مراتب وجود الجوهر، بعد اثبات أصالة الوجود وبساطته، وان العرض والجوهر موجودان بوجود واحد، بدليل الحمل، وبعد الالتفات الى ان الحركة انما هي نحو الوجود. وان العرض هو الموجود في موضوع وليس الموجود المستقل بذاته، فوجوده مستند الى وجود الجوهر (الصور النوعية الجوهرية)، والجوهر هو المبدأ القريب لوجود الأعراض، وعليه فالذاتية للجوهر، والعرض قائم بالجوهر، والجوهر قائم بذاته.

الاشكال الثالث:

يقال بأن ارتباط الأعراض المتغيرة بالمبدإ الثابت، سواء كان جوهراً أو غيره يمكن أن يبين بكيفية أخرى.

كأن هناك محاولة لنفي البرهان السابق، الذي يقول: لما كانت الأعراض متغيرة ومتجددة، وكل متغير لابد أن تكون علته متغيرة، وعلة الأعراض هي الجوهر، فلابد أن تكون الجواهر متغيرة، وتغيرها بذاتها.

والمحاولة هذه تقول بأن الأعراض المتجددة المتغيرة لاتستند الى الجواهر المتغيرة، بل الجوهر ثابت لاتغير فيه، والتغير إنما يحصل للاعراض بسبب آخر غير الجوهر، ومنشأ التغير هو أمر خارجي، لأن الحركات تارة تكون طبيعية وأخرى قسرية، والطبيعية كسقوط شيء من الأعلى للاسفل، والقسرية كرمي الكرة نحو الأعلى. فهذه المحاولة تقول بأن التغير في الاعراض غير ناشئ من التجدد في الجوهر، وإنما بسبب خارجي، من قبيل التجدد الحاصل بالحركات القسرية أو الطبيعية أو النفسانية.

جواب الاشكال:

وقد أجاب المصنف على ذلك هكذا، يقول: ننقل الكلام على قولكم بأن التجدد في الحركات القسرية والطبيعية سببها أحوال معينة، أفهذه الارادات في الحركات النفسانية، والمراتب في الحركات الطبيعية، والاحوال في الحركات القسرية متغيرة ام ثابتة؟

الجواب: لابد أن تكون متغيرة، لأن علة المتغير متغيرة متجددة، فإذا كانت بذاتها متجددة ننتهي الى أمر متجدد بذاته. ففي الحركات الطبيعية ننتهي الى أنها متحركة بذاتها، وكذلك في الحركات النفسانية.

إذاً دائماً هذه الأحوال والارادات والمراتب تنتهي الى حركات طبيعية، والحركة الطبيعية ذاتية وليست ناشئة من سبب آخر.

وعليه فجميع الاشكالات على البرهان الأول للحركة الجوهرية منقوضة.

الدليل الثاني على الحركة الجوهرية:

ان وجود الأعراض هو من شؤون وجود الجوهر، فتجدد الأعراض وتغيرها علامة على تجدد وتغير الجوهر، لأن وجود الأعراض طور من اطوار وجود الجوهر، وقد تقدم في الفصل الثالث من المرحلة الثالثة، بأن العرض والجوهر متحدان وجوداً، فالموجود في الخارج شيء واحد، لكنه لما كان متحركاً حركة جوهرية فهو في حالة تطورية تكاملية، وليست الأعراض إلا نحواً من الوجود التكاملي والتطوري للجوهر، أي أن وجود الأعراض ليس مستقلاً عن وجود الجوهر.

وعلى هذا الاساس فإذا كانت الأعراض متجددة، فلابد أن يكون الجوهر متجدداً ومتغيراً.

النتائج المتفرعة على القول بالحركة الجوهرية:

يتفرع على القول بالحركة الجوهرية عدة نتائج يذكر المصنف هنا ثلاثاً منها، وهي:

١ ـ وحدة الصور الجوهرية الواردة على المادة:

كان يقول المشاؤون بأن الصور الواردة مختلفة ومتعددة، فالمادة كانت متلبسة بالصورة الترابية ثم خلعتها وتلبست بصورة أخرى.

أما على القول بالحركة الجوهرية فليس هناك خلع ولبس، وإنما هناك لبس بعد لبس، أي ان الصور الواردة على المادة واحدة، الصور الطبيعية المتبدلة على المادة صورة واحدة، ولكنها صورة واحدة تدريجية سيّالة. وهذه النتيجة تتم على أساس مايلي:

أولا: بناءً على القول بالحركة الجوهرية.

ثانياً: بناءً على القول بأن الحركة أمر واحد متصل يتحقق بالتدريج، وان انقسام الحركة إنما يكون بالقوة لا بالفعل.

ثالثاً: أن معنى الحركة في كل مقولة، أنه في كل آن يرد على المتحرك نوع من أنواع المقولة، فمعنى الحركة في مقولة الأين أنه يرد على المتحرك نوع من أنواع مقولة الأين.

رابعاً: انه في الحركة الجوهرية الصور الجوهرية المتعاقبة هي عين الحركة، والحركة نحو وجود هذه الصور.

ونذكر مثالاً لتقريب الفكرة، وإن كانت هذه الأمثلة لاتنطبق تماماً، ولكن لتقريب الفكرة. فلو كان لدينا حبل طوله عشرة أمتار، المتر الأول لونه أحمر، الثاني أخضر، الثالث اسود، الرابع ابيض، وهكذا لكل متر لون خاص، فهذا الحبل واحد، ولكن من كل متر ننتزع ماهية ولوناً مغايراً للمتر الثاني. إذاً الصور الطبيعية الجوهرية المتبدلة واحدة متدرجة سيّالة، وينتزع من كل حد

من حدودها مفهوم مغاير لما ينتزع من غيره، مغايرة بالشخص أو بالنوع.

٢ ـ ان الجوهر المتحرك بأعراضه يكون متحركاً بعموم هذه الأعراض:

لما كان العرض من مراتب وجود الجوهر، ووجود العرض قائم بالجوهر وتابع له، على هذا الأساس، يمكن أن يكون الجوهر متغيراً والعرض ثابتاً.

نذكر لذلك مثالاً: افترض انك كنت نائماً في باخرة، فانت في حركة تبعاً لحركة الباخرة، وعلى هذا الاساس نقول بحركة الأعراض تبعاً لحركة الجوهر.

هذه حالة، والحالة الثانية، افترض انك كنت تلعب كرة السلة في الباخرة المتحركة، فانت تتحرك وكذلك الباخرة تتحرك، فانت في حركتين، حركتك اثناء لعب الكرة وحركتك تبعاً لحركة الباخرة، أي هناك حركتان، وبتعبير آخر هنا حركة في الحركة. والحركة في الحركة من ابداعات العلامة الطباطبائي.

والحركة في العرض، كما في لون التفاحة، فإنه مرة يتحرك العرض تبعاً لحركة الجوهر، وأخرى هو يتحرك باعتبار تغيره من لون الى لون، فهذه حركة في الحركة.

إذاً جميع الأعراض تتحرك تبعاً لحركة الجوهر.

٣ ـ ان عالم المادة أي العالم الجسماني بمجموعه عبارة عن حقيقة واحدة متجددة سيّالة:

أي أن مَثَلَهُ مَثَلُ القافلة، فلو لاحظت من بعيد قافلة من مجموعة جمال، أو لاحظت سرب طيور مهاجرة ومنتظمة هندسياً، للاحظتَها كأنها قطعة واحدة.

فعالم المادة بمجموعه يتحرك حركة واحدة كالقافلة الواحدة. وهو في هذه الحركة يتحرر تدريجياً الى أن يصل الى الفعلية والتجرد التام.

والمراد بالوحدة في قوله: حقيقة واحدة سيالة، هي الوحدة بالعموم، بمعنى السعة الوجودية ـ ويُعبر عنها بالوحدة السعية ـ لا الوحدة الشخصية.

الفصل الثاني عشر
في موضوع الحركة الجوهرية وفاعلها

البحث في هذا الموضوع يتلخص في نقاط أربع:

الأولى: في بيان النظرية المعروفة في موضوع الحركة الجوهرية.

الثانية: في بيان قول النافين للحركة الجوهرية.

الثالثة: في بيان ملاك حاجة الحركة الى موضوع ثابت.

الرابعة: مايتلخص من التحقيق في الحركة الجوهرية.

موضوع الحركة الجوهرية:

أن موضوع الحركة الجوهرية هو المادة الاولى، وهذه المادة عادةً تحصل في صورة من الصور، لأن المادة ليس لها إلا القوة، ولا فعلية لها إلا فعلية أنها بالقوة.

قول النافين للحركة الجوهرية:

المشاؤون القائلون بالكون والفساد نفوا الحركة في مقولة الجوهر، ولهذا قالوا: ان تبدل الصور الجوهرية، إنما يكون بفساد صورة وانعدامها وتحقق ووجود صور أخرى، فقالوا بالكون أي الوجود، والفساد أي الانعدام. وقد ذهبوا الى أن شريكة العلة للمادة هو صورة من الصور، لأن المادة تحتاج الى صورة تحفظها، كما تحتاج الخيمة الى العمود. فالصورة شريكة العلة للمادة، والجوهر المفارق هو الذي يوجد الصورة والمادة، فالصورة هي التي تُحصّل وتحفظ وحدة المادة.

وقد تقدم في الفصل السابع من المرحلة السادسة انه يمتنع كون الصورة فاعلاً للمادة، بل انما هي شرط لوجود المادة، فالمراد من الفاعل هنا مطلق

العلة الذي يعم الشرط، ولكنه انما عبر بالفاعل من جهة أن الشرط هذا متمم لفاعلية الفاعل. ويشهد لذلك قوله: فصورة ما شريكة العلة بالنسبة الى المادة. فإنه لو كانت الصورة فاعلاً قريباً للمادة والجوهر فاعلاً بعيداً لها لم تكن الصورة شريكة العلة بل كانت تمام العلة.

ملاك حاجة الحركة الى موضوع:

أن الملاك ينشأ ممايلي:

أولاً: حفظ وحدة الحركة، أي لولا الموضوع الواحد لما كانت الحركة واحدة. وبعبارة أخرى لما كانت أجزاؤها غير مجتمعة في الوجود احتاجت الى موضوع ثابت باق، يوجب وحدة الكثرة وعدم انثلامها.

ثانياً: أن وجود الحركة هو وجود ناعت، أي أن الاجسام المتحركة تتصف بالحركة، فهو وصف، والوصف يحتاج الى موصوف، كما أن كل عرض يحتاج الى معروض، وبالتالي فكل حركة تحتاج الى موضوع.

وهذا القول هو الذي يرى أن للحركة موضوعاً واحداً هو المادة الأولى. فالملاك في حاجة الحركة للموضوع الواحد ينشأ من حفظ وحدة الحركة وكون الحركة وجوداً ناعتاً، فهو في حاجة الى موضوع.

ولكن المصنف يناقش في هذه المسألة بشقيها ،فيقول: إذا كان منشأ حاجة الحركة الى موضوع ثابت، لكي تبقى الحركة واحدة، فان هذا الكلام غير تام، لأن الحركة في نفسها أمر متصل، غير قابل للقسمة الحقيقية، وإن كان قابلاً للقسمة الوهمية العقلية، لأن قبول الحركة للقسمة بالقوة لا بالفعل، فالحركة أمر متصل واحد.

ولما كانت الحركة أمراً واحداً متصلاً، فتكون وحدتها محفوظة من دون حاجة الى موضوع واحد ثابت يحفظ وحدتها.

وإن كان ملاك حاجة الحركة الى موضوع واحد، هو كونها وجوداً ناعتاً وصفياً، فهذا البيان إنما يتم في الحركات العرضية، كالكم والكيف والوضع، أما في الحركة الجوهرية فالحركة والمتحرك أمر واحد، فوجود الحركة بنفسها هي بنفسها حركة ومتحرك، أي أن الجوهر هو الحركة والحركة هي الجوهر، وعلى هذا الأساس نقول بعدم حاجة الحركة الى موضوع ثابت.

ملخص القول في هذه المسألة:

حاصل التحقيق في موضوع الحركة الجوهرية هو الحركة نفسها وليس شيئاً آخر، ويمكن القول باعتبارٍ ما، أن الحركة الجوهرية لاموضوع لها، لأن الجوهر هو الحركة والحركة هي الجوهر، فالحركة والمتحرك هما موضوع واحد.

أمّا تعبير بعضهم بأن موضوع الحركة هي المادة الأولى والتي تكون محلاً للصور، وهذه الصور يتوارد عليها إما خلع بعد لبس على قول المشائين، أو لبس بعد لبس على قول الملا صدرا، فهذا القول مجازي بنحو الاسناد العقلي، والمصحح له أن المادة متحدة مع الصورة الجوهرية، ولذلك قالوا بأن موضوع الحركة هو المادة، وإلا فان الصور الجوهرية هي المتحركة، فالمتحرك هو الصور النوعية الجوهرية وموضوع الحركة كذلك. أما المادة فهي في نفسها قوّة محضة لاتعيّن لها، وإنما تتعين بالصورة، ولذلك فلا هوية مستقلة للمادة بدون الصورة.

ان الحركة الجوهرية لما كانت ذاتاً جوهرية سيّالة، كانت قائمة بذاتها، موجودة لنفسها، فهي حركة ومتحركة في نفسها. وبعبارة أخرى لما كانت سيلاناً ـ تغيّراً تدريجيّاً ـ جوهرياً، بل كانت جوهراً، والجوهر وجوده لنفسه، فهذه الحركة قائمة بنفسها، فموضوعها نفسها، اذ لا معنى لموضوع الحركة إلاّ ما تقوم به الحركة. وعلى هذا فإن المتحرك بالذات هو نفس الحركة، وغيره ـ كالمادة ـ متحرك بالعرض.

الفصل الثالث عشر
في الزمان

يوجد كلام كثير حول الزمان عند القدماء وحتى في العلم الحديث في الفيزياء خاصة نظرية اينشتاين في النسبية.

الآراء في تفسير حقيقة الزمان:

الآراء في تفسير حقيقة الزمان كثيرة في التراث الفلسفي، وتدل كثرتها على أهمية هذه المسألة، ونذكر فيما يلي تسعة آراء بشكل سريع في تفسير حقيقة الزمان، وهي:

١ ـ الزمان هو واجب الوجود.

٢ ـ الزمان هو جوهر مجرد.

٣ ـ الزمان هو جوهر جسماني أي فلك من الأفلاك.

٤ ـ الزمان هو مقدار الوجود.

٥ ـ الزمان هو مقدار حركة الفلك الأقصر.

٦ ـ الزمان هو مقدار الحركة مطلقاً .

٧ ـ الزمان منتزع من ذات الباري.

٨ ـ الزمان أمر موهوم وخيالي، أي لاحقيقة له.

٩ ـ الزمان هو كم متصل غير قار يعرض على الجسم بواسطة الحركة، وهذا هو الرأي المشهور بين الفلاسفة الاسلاميين.

وقد ذكرنا سابقاً بأن الكم أحد المقولات العرضية التسع، وهو ينقسم الى: متصل ومنفصل، والمنفصل هو العدد، والمتصل ينقسم الى: قار وغير قار، وغير القار هو الزمان، أما الكم المتصل القار فهو الخط والسطح والجسم التعليمي.

فالزمان ماهية مندرجة تحت مقولة الكم، وهو كم متصل غير قار، إذاً الزمان كمية وامتداد معيّن، والذي يعيّنه الزمان هو امتداد الحركة.

الدليل على أن الزمان كم متصل غير قار:

الدليل يمكن بيانه عبر نقاط:

الأولى: ان الحوادث التي تقع تحت الحركة، كالمشي، والكلام، واللون، فانها كلها تندرج تحت الحركة، والحوادث المندرجة تحت الحركة تقبل الانقسام، فالمشي ينقسم الى خطوات، والكلام ينقسم الى: ألفاظ، وهكذا.

الثانية: هذه الأجزاء والانقسام المفترضة للحوادث الواقعة تحت الحركة ليست مجتمعة في فعلية الوجود، لأن الوجود الفعلي لكل جزء يتوقف على زوال الجزء السابق، فوجود كل خطوة في المشي يتوقف على تصرم وانقضاء الخطوة السابقة.

الثالثة: لو أخذنا كل خطوة وكل جزء فسوف نجدها قابلة للانقسام في نفسها الى قطعتين، وهاتان القطعتان لاتجتمعان معاً، لأن الوجود الفعلي للجزء الثاني متوقف على تصرّم وزوال الجزء الأول، لو أخذناه لوجدناه ينقسم الى قسمين لايجتمعان معاً، وهكذا.

إذاً القسمة لن تقف عند حد، لأن وجود القطعة اللاحقة منوط بزوال القطعة السابقة. والنتيجة هي كيف يتحقق هذا الانقسام للحركة أو للحوادث الواقعة تحت الحركة؟

الجواب: يتحقق هذا الانقسام بعروض كمية ومقدار معين، وهذا المقدار وهذه الكمية التي تحدد امتداد الحركة هي الزمان. لذلك نقول إنما يتحقق هذا الانقسام بعروض كمٍ متصل غير قار يعرض للحركة، ويتعين به امتداد الحركة، وهذا هو الزمان.

قد يقال: لم لا يكفي في قبول الانقسام امتداد الحركة، الذي هو امتداد مبهم؟

الجواب: المبهم لا وجود له في الخارج، وانما يوجد اذا تعيّن، وتعينه بالزمان.

العلاقة بين الحركة والزمان:

ان الزمان هو الذي يعيّن ويقدر امتداد الحركة، ويعرض على الجسم بواسطة الحركة. والحركة هي نحو وجود تدريجي للشيء يخرج به الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج، أي هي نحو وجود متصل غير قار، لكنها لايمكن أن تكون هي الزمان، مع أن الزمان هو أيضاً وجود متصل غير قار، لأن امتداد الحركة مبهم غير معيّن، بينما امتداد الزمان غير مبهم ومعيّن. إذاً العلاقة بين الحركة والزمان كالعلاقة ين الجسم الطبيعي المبهم والجسم التعليمي المحدد والمعيّن، وكما ان مقدار امتداد الجسم الطبيعي يحدده الجسم التعليمي الذي يعرض عليه، كذلك امتداد الحركة فانه مبهم وغير محدد، والزمان هو الذي يحدد هذا الامتداد، فالحركة نظير الجسم الطبيعي، والزمان نظير الجسم التعليمي.

الزمان من العوارض التحليلية للجسم:

بما أن الزمان يعرض على الحركة، والحركة مفهوم ثانٍ فلسفي، فهي مفهوم منتزع من وجود الشيء، ولاوجود مستقل لها، فالزمان كذلك ايضاً في عروضه على موضوعه، فانه ليس من قبيل عروض الحرارة والسّواد والحلاوة على موضوعاتها، وإنما هو أمر منتزع، فوجوده عين وجود الأشياء، بل لاعارض ولا معروض، وانما الزمان من العوارض التحليلية الانتزاعية للجسم.

الزمان بعدٌ رابع للجسم:

كما أن للجسم ثلاثة أبعاد: (طول، وعرض، وارتفاع)، ولايمكن تجريد أي جسم منها، كذلك للاجسام بعد رابع بناءً على نظرية الحركة الجوهرية هو الزمان. أي لايمكن سلب الزمان عن الموجودات الماديّة، لأن حقيقة هذه الموجودات المادية في حركة وصيرورة، أي انها حقيقة سيالة، ووجودها نحو وجود تدريجي وليس وجوداً ساكناً، بناءً على القول بالحركة الجوهرية.

فوجود هذه الأشياء نحو وجود تدريجي متحرك سيّال، وكلما كانت هناك حركة فان هناك زماناً، لأن الزمان يعرض على الجسم بواسطة الحركة، فانفكاك الزمان عن الاجسام محال، لأنه بمنزلة انفكاك الشيء عن ذاته.

وبكلمة أخرى ان الظرف والمظروف هنا أمر واحد، فطالما كانت الحركة هي ذات الجوهر، والحركة والمتحرك أمر واحد، والزمان هو الذي يعين امتداد الحركة، وهو عارض على الجسم بواسطة الحركة، فلايمكن تجريد أي جسم من الزمان.

البرهان بالزمان على الحركة الجوهرية:

هناك نكتة في المقام، وهي انه يمكن البرهنة على الحركة الجوهرية بواسطة الزمان، وذلك وفق مايلي:

أولاً: كل موجود مادي له زمان، لأنه بعد رابع للأجسام.

ثانياً: كل موجود له بعد زماني تدريجي الوجود، لأن الزمان يعرض على الاجسام بواسطة الحركة؛ فكل جسم له بعد زماني يعني انه متحرك، وبالتالي فهو تدريجيالوجود.

إذاً وجود الجوهر المادي تدريجي الوجود، أي انه متحرك بذاته، وهذا هو معنى الحركة الجوهرية.

نتائج البحث:

ذكر المصنف أنه يتبين مما تقدم جملة نتائج، هي:

الأولى: ان لكل حركة زماناً خاصاً بالحركة هو مقدارها، فحركة السيارة بين مدينتين، أو حركة النبات ونموه، أو حركتك ماشياً، أو كلامنا، لكل حركة من تلك الحركات زمان خاص بها، هو مقدارها وكميتها الذي يحدد امتدادها، فكما ان لكل جسم طولاً وعرضاً وارتفاعاً، أي حجماً خاصاً به، كذلك لكل متحرك ولكل حركة زمان خاص بها، لأن الزمان بعد رابع للاجسام المتحركة، ولهذا تتعدد الأزمنة الخاصة بعدد حركات الاجسام المادية الموجودة في العالم.

فلو فرضنا أن عندنا مليار جسم متحرك ،فان هناك مليار زمان، لأن لكل حركة زماناً خاصاً بها. ولكن دأب الناس على قياس الحركات الخاصة بالزمان العام، ولذلك قالوا بأن السيارة تقطع المسافة بين طهران وقم بساعتين، لأن الزمان العام، وهو الدقائق والساعات والأيام والشهور والسنون معروف عند الناس، ولذا جعلوه مقياساً عاماً لتقدير الحركات، وإلا ففي الواقع ان لكل حركة زماناً خاصاً. وبناءً على الحركة الجوهرية، فان زمان الحركة الجوهرية، يتقدر به زمان الحوادث الزمانية.

الثانية: ان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان ذاتيان، أي ان الساعة الرابعة تتوقف فعليتها على زوال الساعة الثالثة، بل الدقيقة الثانية تتوقف فعليتها على زوال الدقيقة الأولى.

فلو لم تنقضِ الدقيقة الثانية لما أتت الدقيقة الثالثة، لأن الزمان كم متصل متدرج سيال غير قار، لاتجتمع اجزاؤه، ولهذا يكون التقدم والتأخر بين اجزائه ذاتياً.

الثالثة: الآن وهو طرف الزمان ليس زماناً، وهو أمر عدمي، الآن في

مصطلح الفلاسفة غيره لدى العرف، ففي المصطلح العرفي قد يساوي ثانية، وهي جزء من الزمان، أما في المصطلح الفلسفي فهو أمر عدمي.

لذلك فنسبة الآن للزمان كنسبة النقطة للخط، الآن أمر يفصل بين الساعة الواحدة والساعة الثانية، وهو وجود فرضي كالنقطة، وليس وجوداً حقيقياً خارجياً، فهو أمر اعتباري فرضي لاوجود له في الخارج، ولذلك فهو أمر عدمي.

الرابعة: أن تتالي الآنات والآنيات ـ التي تقع في الآن ـ محال، بناءً على أن الآن أمرعدمي.

إذ طالما أن الآن أمر عدمي، فهو صفر، فإذا اضيف صفر الى صفرالى صفر إلى مالانهاية فلايتحقق أمر وجودي. فالآن هو طرف الزمان، والزمان ليس له أكثر من طرف، ولهذا فلا يكون للزمان طرفان أو ابتداءان، فالآنات لاتَتَتالى، وكذلك الآنيات.

الخامسة: أن الزمان لا أول له ولا آخر له. بمعنى أنه كما قلنا سابقاً في أن الحركة ليس لها أول وآخر من سنخ الحركة، أي لامبدأ ولا منتهى لها من سنخها، فبداية الحركة قوة محضة ونهايتها فعلية محضة، فالمبدأ والمنتهى كلاهما خارج عن الحركة، لأن الحركة هي امتزاج القوة بالفعل، كذلك الزمان فهو تدريجي لا أول له ولا آخر، وهو غير قابل للانقسام، وإلا لزم التناقض.

الفصل الرابع عشر
في السرعة والبطء

إذا لاحظنا سيارتين متحركتين ونسبنا حركة الاولى الى الثانية، وكانت الأولى قد قطعت في مدة ساعتين مسافة مقدارها (٢٠٠كم) والثانية في الساعتين قطعت (١٥٠كم) فلا شك أن الأولى هي الأسرع، أي الأكثر قطعاً للمسافة. ولو فرضنا أن المسافة كانت متساوية وهي (٢٠٠كم) والاولى قطعتها بساعتين، والثانية بثلاث ساعات، فلا شك أن الأولى اسرع من الثانية.

معنى السرعة والبطء:

فالسرعة: هي قطع مسافة كثيرة في زمان قليل، والبطء بخلاف السرعة. ولكن ماهي حقيقة البطء، هل يعني تخلل السكون في السرعة أو في الحركة، أي أنه كلما كان السكون المتخلل في الحركة اكثر كانت السرعة ابطأ؟ الصحيح هو أن الحركة لايتخلل فيها السكون لأن الحركة يمتزج فيها القوة بالفعل، وهي أمر متصل، فلايمكن أن يتخلل السكون في الحركة، وإلا لما كانت هناك حركة.

تقابل السرعة والبطء:

ذهب صدر المتألهين الى أن السرعة والبطء متقابلان، والتقابل بينهما من نوع التضاد، لأنهما أمران وجوديان، والتقابل بين الوجوديين هنا هو التضاد. وليس بينهما تقابل تناقض ولا تقابل عدم وملكة، لأن هذين النوعين من التقابل يكونان بين أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي، والسرعة والبطء كلاهما وجوديان. كما ليس بينهما تقابل التضايف، لأن المتضايفين أمران وجوديان أيضاً، إذا كان أحدهما بالفعل فالآخر بالفعل، ومن المعلوم انه إذا كانت سيارة

تسير بسرعة لايلزم أن توجد سيارة قبالها تسير ببطء. إذاً لم يبق إلا تقابل التضاد، لأن التقابل محصور في اربعة أنواع فقط.

مناقشة المصنف:

لكن المصنف ناقش فيما قاله ملا صدرا، فقال: تقدم في تعريف الضدّين: أنهما أمران وجوديان متواردان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف. والسرعة والبطء لايوجد بينهما غاية الخلاف، لأن مامن سريع إلاّ ويوجد أسرع منه، وما من بطيء إلاّ ويوجد أبطأ منه.

فإذا لم يكن بين السرعة والبطء تقابل التضاد فما هي العلاقة بينهما؟ يجيب المصنف: أن السرعة والبطء لاتقابل بينهما، وانما هما وصفان اضافيان، كالطول والقصر، فشيء واحد من جهة طويل إذا نسبناه الى شيء قصير، ومن جهة أخرى هو قصير إذا نسبناه الى شيء طويل. والسرعة كذلك، فشيء واحد يكون سريعاً بالنسبة الى شيء بطيء، وبطيئاً إذا نسبناه الى شيء سريع، فالسرعة والبطء وصفان اضافيان نسبيان، واختلافهما بالتشكيك لرجوع ما به الاختلاف الى ما به الامتياز، حيث إن السرعة بمعنى الجريان صفة ثابتة للحركة، وهي لما كانت مختلفة في الحركات بالشدة والضعف نسب بعض مصاديقها الى بعض فحصلت السرعة والبطء النسبيتان.[١]

---

(١) حاشية الأسفار ج ٢: ١٢٦، ج ٣: ١٩٨.

الفصل الخامس عشر
في السكون

ماهو المقصود بالسكون عندما نقول هذا الجسم ساكن وذاك متحرك؟ في هذا الفصل يدور البحث حول هذه المسألة في أربع نقاط:

الأولى: في بيان معنى السكون.

الثانية: في بيان نوع التقابل بين الحركة والسكون.

الثالثة: في اثبات ان كل جسم أو جسماني متحرك، أي انه غير ساكن.

الرابعة: ان الامور الدفعية الوجود غير التدريجية لاحركة فيها.

معنى السكون.

يطلق السكون على معنيين، المعنى الأول هو خُلُوّ الجسم من الحركة قبل الحركة أو بعد الحركة، بمعنى إذا كان الجسم قبل الحركة غير متحرك، فهو ساكن، وإذا كان الجسم بعد الحركة غير متحرك، فهو ايضاً ساكن، فالسيارة قبل أن تتحرك ساكنة، وبعد أن تحركت ووقفت هي ساكنة أيضاً.

كما يطلق السكون على ثبات الجسم على حاله الذي هو عليها بقطع النظر عن الحركة، فهذه السيارة الواقفة منذ سنة، الآن ثباتها على حالتها واستمرارها على هذا الثبات وعدم حركتها يعبر عنه بالسكون.

ماهو المعنى الذي يقابل الحركة من السكون، أفهو المعنى الأول أم المعنى الثاني؟ أي أهو خُلُوّ الجسم من الحركة الذي هو معنى عدمي، أم المعنى الثاني الذي هو ثبات الجسم على حاله، وكون الجسم ثابتاً على حاله هو معنى وجودي؟

الجواب: ان الذي يقابل الحركة هو المعنى الأول، أي ان معنى السكون المقابل للحركة هو خُلُوّ الجسم من الحركة قبل الحركة أو بعد الحركة.

أما المعنى الثاني فهو أمر لازم للمعنى الأول، بمعنى لما كان الجسم خالياً من الحركة، بقيَ ثابتاً على حاله التي هو عليها. إذاً المعنى الثاني ليس هو معنى السكون، وانما هو لازم لمعنى السكون، ومعنى السكون هو الملزوم.

التقابل بين الحركة والسكون:

إذا كانت الحركة أمراً وجودياً، نَحْوَ وجود تدريجي للشيء، والسكون أمر عدمي، بمعنى انعدام هذا النحو من الوجود التدريجي للشيء، فمعنى ذلك ان التقابل بينهما، بين أمر وجودي وأمر عدمي، ، والتقابل بين أمر وجودي وأمر عدمي لايخلو، إما ان يكون تقابلاً بين نقيضين، أو تقابلاً بين العدم والملكة.

وهو في الواقع من نوع التقابل بين العدم والملكة، لأن السكون معناه انعدام الحركة فيما من شأنه الحركة، يعني انعدام الحركة في الموضوع القابل للحركة وهو الجسم.

الحركة لايخلو منها جسم أو أمر جسماني:

الفرق بين الجسم والامر الجسماني؟ الجسم هو الجوهر الممتد في الابعاد الثلاثة، فالجسم جوهر، أما الأمر الجسماني فهو الحالّ في الجسم، يعني في ما يكون في الجسم. مثل الامر الزماني إذْ هو مايكون في الزمان، فالجسماني هو الأعراض الحالة في الجسم مثل البياض الحال في الورقة، أي في الجسم، فان البياض أمر جسماني لأنه قائم بالجسم.

إذاً الجسم والجسماني لايخلوان من الحركة بناءً على القول بالحركة الجوهرية، يعني انه ليس هناك للسكون مصداق في شيء من الجواهر المادية، لأن كل جسم من الاجسام اي كل جوهر مادي سيال الوجود، فالجواهر المادية

ليس فيها مصداق للسكون، كما انه لاشيء من اعراضها يكون مصداقاً للسكون ايضاً، لأن الأعراض تابعة في حركتها للجواهر الحالّة فيها.

نعم يمكن ان نقول ان هناك معنى للسكون نسبياً، أي أن هناك سكوناً نسبياً بالنسبة الى الموضوعات المادية، فالموضوع المادي بالقياس الى الحركات الثانية التي في المقولات الأربع: الكم، والكيف، والأين، والوضع، يمكن ان يكون له سكون.

إذاً السكون ليس له مصداق حقيقي لافي الجواهر المادية ولا في الأعراض الحالة بها.

الأمورُ الآنيةُ الوجود لاحركة فيها:

ان الحركة أمر تدريجي الوجود، وهي خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج، فإذا كان الأمر دفعياً آنيّ الوقوعِ لاتتحقق فيه حركة.

الفصل السادس عشر
في انقسامات الحركة

هنا مبحثان أساسيان:

١ ـ في تقسيمات الحركة.

٢ ـ في بيان الفاعل القريب للحركة في مجموعة الحركات التي تنقسم بانقسام الفاعل.

تقسيمات الحركة:

تنقسم الحركة بانقسام الأركان الستة للحركة، حيثُ قلنا إن للحركة ستة أركان هي: المبدأ، المنتهى، الموضوع، المسافة، الزمان، الفاعل.

١ ـ تنقسم الحركة بانقسام المبدإ والمنتهى، بمعنى انقسامها الى الحركة من أين كذا الى اين كذا، أي من مكان كذا الى مكان كذا، والحركة من لون كذا الى لون كذا، يعني من اللون الاصفر الى الاحمر مثلاً.

٢ ـ تنقسم الحركة بانقسام الموضوع المتحرك، كحركة النبات وحركة الانسان.

٣ ـ تنقسم الحركة بانقسام المقولة، مثل الحركة في الكيف، كاللون يتغيّر، والحركة في الكم، كالطول يزداد، والحركة في الأين، كهذا الجسم ينتقل من مكان الى مكان، وهكذا.

٤ ـ تنقسم الحركة بانقسام الزمان، كالحركة في الليل والنهار، والحركة في الصيف والشتاء.

٥ ـ تنقسم الحركة بانقسام الفاعل الى الحركة الطبيعية، والحركة

القسرية، والحركة النفسانية، والحركة الارادية.

ومن المعلوم ان الحكماء القدماء ذهبوا الى أن الحركات بلحاظ الفاعل وبلحاظ المبدإ الذي تنشأ منه تنقسم الى قسمين أساسيين هما:

١ ـ حركات إرادية.

٢ ـ حركات طبيعية.

فالفاعل تارة يكون ذا شعور والتفات فحركته حركة ارادية، وتارة يكون فاقداً للارادة فتكون حركته حركة طبيعية. فحركة الكرة عندما تسقط الى الاسفل حركة طبيعية، اما حركتك عندما تقوم من محل الى آخر فحركة ارادية.

والمقصود بالحركة الطبيعية هي الحركة التي تحدث للشيء بمقتضى طبعه بدون قوة خارجية، كالكرة التي تسقط الى اسفل.

أما الحركة الارادية فهي التي تكون بفعل الفاعل وارادته، يعني يكون الفاعل المباشر للحركة فيها ذا ارادة. وهذه الحركة الارادية اما ان تكون بالرضا أو تكون بالاجبار.

انقسام الحركة بحسب الفاعل:

ان الحركة تنقسم بانقسام الفاعل الى هذه الأقسام:

١ ـ طبيعية.

٢ ـ قسرية.

٣ ـ ارادية.

فالطبيعية والقسرية كلتاهما طبيعية، ولكن الطبيعية هي ما تكون بمقتضى الطبع، والقسرية هي بسبب قاسر من الخارج، والارادية ان يكون الفاعل فيها ذا ارادة وشعور بالنسبة الى فعله، أي ان الفاعل في الحركات الارادية هو

الفاعل النفساني والحركة هي الحركة النفسانية.

ان الفاعل للحركة الطبيعية هو طبيعة المتحرك، والفاعل للحركة القسرية هو أمر قاسر من الخارج، بمعنى ان الفاعل للحركة القسرية هو مقتضى الطبيعة.

ومن المعلوم ان الفاعل إما أن يكون فاعلاً الهياً وهو مفيض الوجود، أو فاعلاً طبيعياً وهو بمثابة العلة المعدة. والفاعل القريب لتمام هذه الحركات هو طبيعة المتحرك، ففي الحركات النفسانية انما يكون عن تسخير نفساني، وفي الحركات الطبيعية هو مقتضى الطبيعة، وفي الحركات القسرية هو قهر الطبيعة وقسرها.

جاء في شرح الهداية الاثيرية ص ١٠٠: كل حركة باعتبار المحرك، فهي اما ذاتية أو عرضية، لأن القوة المحركة اما ان تكون موجودة في المتحرك من حيث انه متحرك، أو لا تكون موجودة فيه من تلك الحيثية، فالحركة في الأول ذاتية وفي الثاني عرضية، وكل حركة ذاتية، اما طبيعية أو قسرية أو ارادية.

وقد قالوا في الطبيعيات القديمة: ان المبدأ المباشر المتوسط بين الفاعل الطبيعي وبين الحركة هو مبدأ الميل، ومبدأ الميل هذا يوجده الفاعل في طبيعة المتحرك.

مبدأ الميل:

ان ماطرحه الحكماء القدماء في مسألة الحركة يقوم على اساس قاعدتين:

القاعدة الأولى: ان اي جسم من الاجسام لابد ان يكون مشتملاً على مبدإ ميل مباشرأو قوة أو طبيعة، يعني لاوجود للجسم المطلق اي الجسم الخالي من مبدإ مباشر أو قوة أو طبيعة.

القاعدة الثانية: ان الفاعل المباشر لكل حركة سواء كانت هذه الحركة

ارادية ام طبيعية ام قسرية هو الطبيعة، يعني ان كل جسم يتضمن مبدأ الميل، أي انه لايوجد جسم مطلق خالٍ من مبدإ ميل مباشر أو قوة أو طبيعة، وان الفاعل لكل حركة سواء كانت ارادية ام طبيعية ام قسرية هو الطبيعة.

لقد ذهبت الطبيعيات الكلاسيكية الى أن كل جسم يجب ان يتوفر على مبدإ ميل مستقيم، أي لابد أن يكون في كل جسم ميل صوب حركة مستقيمة غير منحنية.

فالقدماء كانوا يرون ان العناصر أربعة هي: الماء والتراب والنار والهواء، وان كل عنصر من هذه العناصر، أي كل جسم من هذه الاجسام الاربعة لابد أن يكون فيه مبدأ ميل، بمعنى يكون في كل جسم ميل صوب حركة مستقيمة لا اعوجاج فيها ولا انحناء، وهذا الميل إما أن يكون نحوالاسفل كما في الماء والتراب، فانهما دائماً ينحدران نحو المركز، أي نحو الأسفل، وأما ان يكون هذا الميل نحو الأعلى كما في النار والهواء.

ومبدأ الميل عرض قائم بالجسم، فكما ان الجسم فاعل لسائر أعراضه فإنه فاعل للميل أيضا.[1]

الفاعل القريب للحركة:

مهما كانت الحركة فان فاعل الحركة المباشر هو الطبيعة أو قل هو الصورة النوعية، لأن لكل جسم طبيعة وصورة نوعية خاصة به، وهذه الطبيعة تارة يعبر عنها بالطبيعة، واخرى يعبر عنها بالصورة النوعية، وهذه هي الفاعل المباشر المحرك للشيء، فحتى الحركات القسرية التي تحصل بخلاف مقتضى طبع الجسم، هي أيضاً تتم بفاعلية الطبيعة.

---

(١) كشف المراد، ص ١٦٤.

إذاً لكل جسم طبيعة خاصة ومبدأ ميل مباشر، وان كل جسم يحتاج في حركته الى علة وهذه العلة هي الصورة النوعية أو الطبيعة الخاصة للجسم، وحتى الحركة القسرية ايضاً معلولة للطبيعة.

خاتمة:

ذكر المصنف في هذه الخاتمة ابتداءً معاني القوة، ثم بعد ذلك انتقل الى بيان مجموعة اشكالات ترتبط بالمقام.

معاني القوة:

١ ـ ان المقصود بالقوة هي حيثية القبول، فالقوة التي تحملها المادة تعني حيثية القبول في المادة، حيثية استعدادها وحيثية قبولها للصور النوعية. هذا هو المعنى الذي اصطلحنا عليه في هذه المرحلة، وهو المعنى الذي واكبناه في تمام هذه المرحلة.

٢ ـ في مقابل ذلك تطلق القوة ايضاً على الفعل الشديد، فمثلاً عندما نسمع صوت انفجار شديد، نقول: هذا صوت قوي.

٣ ـ كذلك تطلق القوة على معنى ثالث وهو منشأ الفعل، حيثُ قلنا إنّ منشأ الحركات الارادية والطبيعية والقسرية ومبدأها هو القوة الطبيعية. لذا تطلق القوة على مبدإ الفعل، أي الفاعل وسبب الفعل ايضاً ولذلك نقول: القوى النفسانية هي مصدر الحركات النفسانية، والقوى الطبيعية هي مبدأ الآثار والحركات الطبيعية.

والقوة بالمعنى الثالث التي تطلق على مبدإ الفعل أو قل تطلق على الفاعل، اذا كانت مقارنة للعلم والمشيئة، يعني يكون الفاعل ذا ارادة وشعور بالنسبة الى فعله ويكون فعله مقارناً للعلم والارادة والمشيئة. فإذا كان كذلك نعبر عن هذه القوة الفاعلة بأنها قدرة، وهذه القدرة هي العلة الفاعلة.

إذاً العلة الفاعلة هي مبدأ الفعل إذا كان الفاعل مريداً أو عالماً بفعله.

ان الفعل لايتحقق الا بعد تمام العلة، وتمامية العلة تساوي العلة الفاعلة مضافةً الى المادة، فالأكل لكي يتحقق فان جزء العلة له هو القدرة التي هي العلة الفاعلة، والجزء الآخر هو توفر الطعام. افترض انك الآن جوعان، أي لديك علم وارادة، فانه تتوفر لديك فاعلة، بمعنى فعل زائداً علماً زائداً ارادةً، ولكن لايوجد طعام، فان الأكل لايتحقق.

إذاً العلة الفاعلة تحتاج في تمام عليتها، وحتى يكون المعلول والفعل حتمي الصدور، الى امور اخرى غير مبدإ الفعل والعلم والارادة وهي وجود المادة.

ومن هنا يتبين مايلي:

أولاً: بعضهم قال فيبيان القدرة بأنها مايصح معه الفعل والترك، يعني ان نسبة الفعل والترك الى الفاعل انما تكون بالصحة والامكان إذا كان الفاعل جزءاً من العلة التامة، لكن المصنف يدقق في هذا الكلام، لأن هذه المسألة كما سيأتي ترتبط بالالهيات بالمعنى الأخص، وان كان المصنف قد ذكرها هنا لمناسبة في المقام.

ثانياً: بعضهم قال: حتى يوجد الفعل لابد أن يكون مسبوقاً بالعدم الزماني، لكن المصنف نفى هذا الأمر وقال: ان وجود الفعل لايتوقف على أن يكون مسبوقاً بالعدم الزماني، لأن هذا القول يبتني على ماقاله المتكلمون من ان مناط الحاجة الى العلة هو الحدوث وليس الامكان، بينما برهنا فيما سبق ان مناط الحاجة الى العلة هو الامكان دون الحدوث.

ثالثاً: بعضهم قال: ان القدرة انما تحدث حال الفعل، أما قبل الفعل فلا توجد اي قدرة، لكن بيّن المصنف ان القدرة كما انها تكون موجودة عند الفعل تكون موجودة ايضاً قبلالفعل.

ثم انتقل المصنف الى المطلب الثاني وهو بيان بعض الاشكالات التي ترتبط بالمقام.

الاشكال الأول:

ذهب البعض الى أن القدرة تعني صحة الفعل والترك، يعني ان نسبة الفعل والترك إذا كانت صحيحة بمعنى ممكنة فهذا هو معنى القدرة، ولكن المصنف يقول ان هذا الكلام غير تام وغير دقيق، لأن تفسير القدرة بأنها مايصح معها الفعل والترك انما يصدق على الموجودات الممكنة، فان الموجود أو الفاعل الممكن هو الذي تستوي نسبة الفعل والترك بالنسبة اليه، لأن الفاعل الممكن يكون جزء العلة.

اما الفاعل الواجب، الفاعل التام الفاعلية، فانه لايتوقف فعله على شيء آخر سوى ارادته وقدرته، ولذا لايصح ان نقول بالنسبة الى قدرة الواجب، بأنها تعني مايصح معها الفعل والترك، لأن الفاعل التام الفاعلية هو وحده علة تامة للفعل ولايحتاج الى أمر آخر بينما الفاعل الممكن ليس وحده علة تامة للفعل وانما يحتاج الى ادوات الفعل وحضورالمادة.

وعلى هذا الاساس لامعنى لأن نقول: ان الواجب تعالى تستوي نسبة الفعل والترك اليه، لأنه مادام قادراً على الفعل فان قدرته على الفعل تعني انه فاعل تام الفاعلية وهو علة تامة للفعل.

من هنا انبثق اشكال يقول: إذا كانت قدرة الواجب وحدها هي العلة التامة للفعل، ومتى ماوجدت العلة التامة وجد المعلول، يعني إذا وجدت العلة التامة تكون العلة التامة واجبة، فإذا وجبت العلة وجب المعلول، فيقتضي ذلك ان يكون فعل الواجب فعلاً حتمياً، فإذا كان فعلاً حتمياً يكون الفاعل فاعلاً موجَباً، أي مجبراً أو مكرهاً على الفعل، لأن أفعاله إذا كانت تصدر منه بشكل قهري، فحينئذ يكون مجبراً على الافعال.

أما لماذا تصدر منه بشكل قهري، فلأنه بناءً على القول بأن قدرة الواجب تعالى وحدها علة تامة الفاعلية، فإذا كانت علة تامة، فمتى ماتحققت العلة التامة تحقّقَ المعلول، فيكون صدور الافعال عنه صدوراً حتمياً قهرياً، فإذا كان كذلك يكون فاعلاً مجبراً، فإذا كان فاعلاً مجبراً لايكون مريداً، فإذا لم يكن مريداً لم يكن قادراً.

جواب الاشكال:

متى يكون احتراق الورقة واجباً؟ الجواب: عندما توجد العلة التامة، يعني تحقق الشرط والواجب والمقتضي.

وان الوجوب معنى تحليلي منتزع من وجود المعلول، فإذا وجد المعلول اتّصفَ بأنه واجب، يعني أولاً تجب العلة ثم يجب المعلول، فإذا كان الامر كذلك يكون معنى اتصاف افعال الواجب بالوجوب، ان هذا الوصف لاحق بالفعل وليس متقدماً على الفعل، أي ان هذا الوصف لاحق بالفعل من قبل الواجب تعالى، يعني أنه واجب من قبله، واجب منه.

وبعبارة أخرى هو واجب منه وليس واجباً عليه، وبتعبير ابن سينا: يجب عنه لا يجب عليه، فان الباري تعالى وان كان قادراً، وان كان فاعلاً تام الفاعلية، وان كان وحده علة تامة لأفعاله، ولكن لايكون فاعلاً مجبراً، لأن وجوب الفعل يلحق الفعل وليس قبل تحقق الفعل، وفعله معلول له تعالى.

وببيان آخر لو أردنا ان نرتب هذه المسائل ترتيباً عقلياً، لابد أولاً من قدرة، ثم فعل، ثم ننتزع من الفعل عنوان كون هذا الفعل واجباً.

إذاً الوجوب يقع في المرتبة الثالثة، فلا يعود الوجوب الذي يقع في المرتبة الثالثة الى القدرة التي تقع في المرتبة الاولى، لنقول ان الفعل واجب عليه، بل ان الفعل واجب منه وليس واجباً عليه. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى متى يكون الواجب مجبراً؟ مثلاً عندما نقول: فلان مجبر على فعل كذا، فما معنى أنه مجبر؟

الجواب: لابد أن يكون هناك شيء في الخارج هو الذي أجبره، لكن براهين التوحيد تثبت انه ليس هنالك فاعل آخر غيره، فانه لاشريك له تعالى، فاذا لم يكن هناك شيء في الخارج هو الذي اجبره، وإذا لم يكن هناك فاعل آخر يؤثر عليه، فلا يكون مضطراً ومجبوراً ومكرهاً في فعله.

الاشكال الثاني:

بعضهم قال انه لكي يوجد الشيء لابد أن يكون معدوماً في رتبة سابقة، ثم بعد ذلك يوجد، أي أن صحة الفعل متوقفة على كونه مسبوقاً بالعدم الزماني، فأي معلول وأي فعل وأي شيء لم يكن مسبوقاً بالعدم الزماني يمتنع فعله ويمتنع ان يكون معلولاً.

جواب الاشكال:

ان هذا الكلام غير تام، لأنه مبني على ان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث كما قال المتكلمون، وقد برهنا فيما سبق على أن علة الاحتياج الى العلة هو الامكان وليس الحدوث.

الاشكال الثالث:

قال بعضٌ أن القدرة تعني انه لابد أن يكون الفاعل حين الفعل قادراً اما قبل الفعل فليس بقادر، وبعبارة أخرى ان القدرة على الفعل لابد أن تكون مقارنة للفعل، فانت قادر على الأكل حال الأكل، أما قبل الأكل فلايصح أن توصف بأنك قادر على الأكل.

والقائل هم الأشاعرة، واستدلوا على ما قالوا بأنه لو كانت القدرة موجودة

قبل الفعل امتنع بقاؤه، فيلزم وقوع الفعل عن غير قدرة. بيان الملازمة: ان القدرة عرض والعرض يمتنع بقاؤه، وردّ بأن لا نسلّم استحالة بقاء الاعراض.(١)

جواب الاشكال:

هذا الكلام باطل ايضاً، لأن القدرة تعني مايمكن معه الفعل والترك، والفاعل قبل الفعل يصدق عليه انه قادر على فعل الأكل وقادر على ترك الأكل، فاذا قلنا ان القدرة انما تكون حال الفعل فقط، فيلزم ان نسلب القدرة قبل الفعل، بينما قبل الفعل الانسان قادر على الفعل والترك.

وبتعبير آخر ان الانسان إذا أكل تتحقق له القدرة على الفعل، اما قبل الفعل فلا قدرة له كما يقول هذا المشكل، وهذا يعني ان القدرة انما تكون ثابتة له بالضرورة لا بالامكان، لأنه في الواقع تكون القدرة حال الفعل، يعني أن زيداً الذي يأكل حال الأكل، الأكل ثابت له بالضرورة، وهذه الضرورة بشرط المحمول، كما في زيد القائم قائم بالضرورة، ولكن قبل الفعل ايضاً هو قادر بمعنى انه قادر ان يفعل وقادر أن يترك.

ويمكن القول ان القدرة ليست إلاّ القوة الفاعلة المقارنة للعلم والإرادة، وهي متحققة قبل الفعل، كما انها متحققة حينه. والفرق بين الحالين إنما هو في إعمال القدرة وعدمه.

---

(١) دستور العلماء ج ١: ص ١٠٢ ـ ١٠٣، و ج ٣: ص ٥٧.

المرحلة الحادية عشر

في العلم والعالم والمعلوم

تمهيد:

أشار المصنف في هذا التمهيد الى أن الموجودات تنقسم ــ كما تقدم في المرحلة العاشرة ــ الى موجودات مجردة وموجودات مادية، أو قل موجودات بالقوة وموجودات بالفعل، والموجودات بالقوة هي الموجودات المادية، والموجودات بالفعل هي الموجودات المجردة. وعلى هذا الأساس فان ما يعرض الموجودات عروضاً أولياً وبالذات لا ثانياً وبالعرض يدخل في بحث الحكمة الالهية والفلسفة الأولى.

والمقصود بالمادة هي الهيولى، اما الماديات فهي الصور الجوهرية ــ من الجسمية والنوعية ـ ولواحقها وآثارها وهي الاعراض.

والمادة قوة محضة، اما الماديات فهي وان كانت ذات فعلية غير ان الفعلية فيها نسبية، فإنها فعلية بالنسبة إلى الكمال الحاضر، واما بالنسبة إلى الكمال الآتي فهي بالقوة، ولذا تزول الفعلية الحاضرة وتخلفها الفعلية اللاحقة، فهي في عين فعليتها قوة اللاحقة. وهذا بخلاف المجرد فإنه فعلي محض تام الفعلية لا قوة فيه لشيء، ولا يتغير أبداً، بينما الماديات بالقوة وان كانت فيها فعلية من جهة.

الفصل الأول
في تعريف العلم وانقسامه الأولي

تعريف العلم:

ان وجود العلم لدينا وتصديقنا به أمر بديهي، كما أن مفهوم العلم وتصورنا له من الامور البديهية، والامر البديهي مستغنٍ عن التعريف. أي ان علم الانسان بأنه عالم وجداني بديهي، وتصديقه بذلك ضروري.

أقسام العلم الأولية:

ينقسم العلم الى قسمين رئيسيين، هما:

الأول - العلم الحصولي:

ذكرنا في بحث الوجود الذهني أن الانسان يعلم بالامور الخارجية، يعني أنّ لديه علماً بالجملة بالامور الخارجة عنه، أي لديه معرفة بأن هناك أشياء موجودة في الخارج، وهذه الأشياء الموجودة في الخارج حاضرة بماهيتها عنده وليس بوجودها الخارجي، وإلا لو كانت النار حاضرة بوجودها الخارجي لدى الانسان لترتبت عليها الآثار الخارجية ولكانت محرقة للذهن.

إذاً هي حاضرة بماهيتها، ومن دون أن تترتب عليها آثارها الخارجية، وهذا هو معنى العلم كما بحثناه في مرحلة الوجود الذهني، بمعنى حضور ماهيات الأشياء لدى الانسان، وهو العلم الحصولي، أي أن الامور حاصلة بماهياتها لدى العالم.هذا هو النوع الأول من العلم.

الثاني - العلم الحضوري:

أما النوع الثاني من العلم، فهو ان الانسان يعلم بذاته، أنت تقول (أنا)،

فهذه الأنا تعني علمك بنفسك، فلا تغفل عنها في أي حال من الأحوال، فأنت سواء كنت نائماً أم مستيقظاً، منتبهاً أم غافلاً، في أي حال من الأحوال لديك علم بنفسك، وهذا العلم بالأنا ناشئ من حضور نفسك لديك، يعني حضور نفسك لنفسك، فان النفس حاضرة بنفسها وليس الحاضر ماهية النفس، ولا صورة ذهنية عن النفس ولا مفهوم النفس، لأن المفهوم الذي يحضر عادةً في الذهن، فانه بأي كيفية من الكيفيات فرضنا هذا المفهوم فلا يأبى الصدق على كثيرين، فإن المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فُرض، سواء كان مفهوماً كلياً عقلياً أو جزئياً محسوساً أو متخيلاً، فهو لا يأبى الصدق على كثيرين، ويتشخص بالاتصال بالوجود الخارجي كما في العلم الاحساسي والخيالي، أي دائماً المفاهيم الذهنية مهما أخذنا فيها من قيود فان فيها قابلية الانطباق على كثيرين، وان كان تعدد القيود يضيق من قابلية الانطباق، لأن كل قيد اضافي يمثل تقييداً لدائرة انطباقها على المصاديق، أي أن مصاديقها تكون أقل من كل قيد اضافي. ولكن مع تعدد وتنوع القيود فان أي مفهوم من المفاهيم الذهنية بأي كيفية من الكيفيات فرضناه فهو قابل للانطباق على كثيرين، وهذه حقيقة لا اشكال فيها.

إذا كانت المفاهيم الذهنية قابلة للانطباق على كثيرين، فإن النفس غير قابلة للانطباق على غيرها، نفسك لايشاركك فيها أحد. وهذا يعنى أنه لو كان حضور نفسك لديك بمفهومها لكانت فيها قابلية الشركة والانطباق عليك وعلى غيرك، اما عدم قابليتها للشركة فيعني انها أمر مشخص، والتشخص علامة الوجود الخارجي، وعلى هذا الاساس يكون علم الانسان بنفسه بنحو حضورها، يعني ان الوجود الخارجي عينَهُ حاضر للنفس.

والوجود الخارجي للنفس هو الذي تترتب عليه الآثار الخارجية، بينما حضور مفهوم الكتاب في الذهن، انما هو بنحو حضور الاشياء بماهياتها التي

لاتترتب عليها الآثار الخارجية، ولذلك تقبل الشركة مع غيرها.

إذاً حضور نفس الانسان للانسان هو علمٌ، وهذا العلم يسمى بالعلم الحضوري.

وبهذا يتبين أن العلم ينقسم الى قسمين: حصولي وحضوري، وهذه القسمة ليست استقرائية لايمنع العقل من حصول قسم ثالث لها، وانما هي قسمة عقلية حاصرة دائرة بين النفي والاثبات، فليس لها قسم ثالث.

اتحاد العلم والعالم والمعلوم:

لا اشكال في اتحاد العاقل والمعقول أو العالم والمعلوم في العلم الحضوري، لأن المعلوم هو عين العلم، أو قل العلم عين المعلوم بالذات، ولما كان العلم ليس هو إلا حصول المعلوم، وحصول المعلوم هو حضوره، وحضور المعلوم هو وجوده، ووجوده هو نفسه، إذاً يتحد العلم والمعلوم. فإذا حصل المعلوم للعالم يكون العالم ايضاً متحداً مع المعلوم.

ان اتحاد العلم مع المعلوم أو قل العقل مع المعقول، انما يعني إذا كان العالم والمعلوم واحداً فالمعلوم والعالم ايضاً واحد، لأنه إذا حصل المعلوم لنا، أي اذا حصلت في ذهنك صورة هذا الكتاب مثلاً، فحصولها لايعني إلاّ اتحادك معها.

وبعبارة أخرى ان النفس العالمة عندما يحصل لها المعلوم فلا يعني ذلك انه كما يحصل العرض للجوهر، أي ينتقش ويرتسم بها المعلوم، كحصول البياض للورقة، وانما يعني ذلك ان يكون المعلوم كمالاً أولياً للنفس، فتتسع النفس تبعاً لهذا المعلوم، ويكون المعلوم والنفس شيئاً واحداً.

وهذا المعلوم الذي يحصل لدينا، اما ان يكون جوهراً قائماً بنفسه، أو أن يكون عرضاً قائماً بغيره، فان كان هذا المعلوم جوهراً قائماً بنفسه، كان وجوده لنفسه، وهو مع ذلك للعالم، فقد اتحد العالم مع نفسه، وإلاّ لزم كون شيء

واحد لنفسه ولغيره، أي جوهراً وعرضاً، وهو محال.

كما في علمنا بالكتاب فيكون وجود الكتاب لنفسه وللعالم وجوداً واحداً، يعني يتحد العالم مع المعلوم، أي انه في عالم الذهن ليس هناك وجودان وجود للنفس ووجود للكتاب، وانما وجود النفس والكتاب واحد، كما أن وجود الشيء الخارجي والخارج وجود واحد، لأن معنى حصول صورة الكتاب للنفس هو اتساع وتمدد النفس، وليس كحصول البياض للورق. هذا إذا فرضنا ان ماحصل هو جوهر.

اما إذا فرضنا ان ماحصل في الذهن هو عرض من الأعراض، أي وجوده لغيره وليس وجوده لنفسه، فأيضاً مايكون وجوده لغيره يكون متحداً مع ذلك الغير، ومادام ذلك الغير متحداً مع النفس، فيكون هو أيضاً متحداً مع النفس. أي اذا كان المعلوم أمراً وجوده لموضوعه، كطول الانسان، والمفروض انه موجود للعالم وهو النفس، فقد اتحد العالم وهو النفس مع موضوعه، وإلاّ فإذا كان العالم غير موضوعه، لزم كون عرض واحد حالاً في موضوعين، وهو محال.

العلم الحصولي علم حضوري في الحقيقة:

العلم الحصولي يؤول في حقيقته الى علم حضوري، فان المعلوم في العلم الحصولي هو موجود مجرد، وهذا الموجود المجرد يحضر بنفسه وبوجوده الخارجي للنفس، ولذلك تعلم النفس به علماً حضورياً.

وبعبارة اخرى ان هذا الكتاب عندما تعلم به، فان له وجوداً في عالم المثال، وله وجود في عالم العقل كما يقولون، فانت مرة تعلم بالكتاب الكلي فيحضر في نفسك الكتاب الكلي الموجود في عالم العقل بنفسه، يعني يحضر بوجوده الخارجي في نفسك وتتحد نفسك معه. ومرة تعلم بالكتاب الجزئي فيحضر الكتاب الجزئي في عالم المثال، أيضاً بوجوده الخارجي بنفسه، وتتحد نفسك مع الوجود الخارجي للكتاب.

من هنا يؤول علمك الحصولي بالكتاب الى علم حضوري. وعلى هذا الاساس يقول المصنف: ان العلم الحصولي اعتبار يصطنعه العقل، لأنه في الواقع العقل يعلم بموجودات مجردة مثالية أو عقلية حاضرة بوجودها الخارجي لديه، فكما ان النفس حاضرة بوجودها الخارجي لنفسها، كذلك هذه الاشياء، لكن يحاول العقل ان يطبق هذه الموجودات مع هذا الموجود الخارجي، فيتخيل انها صورة لهذا الكتاب الخارجي، وإلا فهي في الواقع ليست صورة لهذا الكتاب الخارجي وانما هي حقيقة مجردة وغير مادية، بينما هذا الكتاب الخارجي كتاب مادي.

تجرد العلم والعالم:

ان العلم أمر مجرد، كما ان المعلوم أمر مجرد، والعالم أمر مجرد. وبعبارة اخرى ان المفهوم متعدد ولكن الحقيقة واحدة، فالعلم والعالم والمعلوم أمر واحد، أي ان العلم إذا حصل للعالم فيكون حصوله في كيفية معينة، يعني لايكون حصوله كيفما مااتفق وانما يكون حصوله من نوع حصول المجرد عن المادة لما هو مجرد عن المادة، والمجرد انما يكون بالفعل. إذاً حصول ووجود العلم للعالم، انما هو حصول أمر فعلي فعلية محضة، أي مجرد لاتشوبه قوة أصلاً، ولايطرأ عليه تغيير، فالصورة العلمية من حيثُ هي صورة علمية ليس بها قابلية التغير الى صورة اخرى، يعني لاتقبل التغيير مطلقاً، حتى لو كانت الصورة خطأ فان هذه الصورة الخطأ لاتتغير وانما تأتي صورة صحيحة غيرها.

وبذلك لايكون حصول العلم للعالم كيفما اتفق، وانما هو حصول أمر فعلي فعلية محضة لاتشوبها شائبة القوة الى أمر فعلي آخر، أي حصول مجرد لمجرد. ذلك ان النفس مجردة تجرداً كاملاً، فِعْلية محضة، والمعلومات الحاصلة لها هي ايضاً فعلية محضة.

وعلى هذا الاساس فان العلم هو حصول أمر مجرد عن المادة لأمر مجرد

هو النفس، فالعلم لايقبل التغيير، لأن مايقبل التغيير لابد أن تكون فيه شائبة المادة، فمادام العلم غير قابل للتغيير، فمعنى ذلك انه فعلية محضة لاتشوبه شائبة القوة وليس فيه قابلية التغيير، أي انه ليس هناك هيولى في المقام.

فان كان العلم نفسه ليس له قابلية التغيير، لأنه لاتشوبه شائبة المادة والقوة، والنفس العالمة غير قابلة للتغيير، فيلزم ان يكون المعلوم ايضاً غير قابل للتغيير، لأن المتحد مع ما لايقبل التغيير ايضاً لايقبل التغيير. إذاً المعلوم غير قابل للتغيير وهكذا النفس لابد ان تكون غير قابلة للتغيير، فإن حضور أمر مجرد من المادة للنفس يقتضي كون النفس مجردة أيضاً، اذ لو كان العالم مادة أو مادياً، فيلزم ان يكون المعلوم الحاضر لديه مادياً، أي منسوباً إلى المادة ايضاً. وهذا خلاف ما فرضنا انه مجرد.

يتبين مما سبق ان العلم هو حضور موجود مجرد لمجرد، فالمعلوم أمر مجرد والنفس ايضاً أمر مجرد، سواء كان العلم علماً حضورياً، كما في علم النفس بنفسها، أو كان العلم علماً حصولياً كما لو علمنا بالكتاب، فان علم النفس بالماهيات الخارجة عنها هو ايضاً علم بأمر مجرد، أي حضور أمر مجرد لها.

وكذلك يتضح ان المعلوم الذي يتعلق به العلم يجب أن يكون أمراً مجرداً من المادة، أي فعلياً محضاً، وليس فيه قابلية التغير. وسيأتي في خاتمة الفصل الثاني بيان تعلق العلم بالامور المادية.

وهكذا اتضح ان العالم ايضاً، أي النفس التيقوم بها العلم، يجب ان تكون فعلية مجردة من المادة، يعني غير قابلة للتغير، وإلا إذا كانت قابلة للتغير فمعنى ذلك ان العلوم تتغير، وعلى هذا الاساس يكون العلم حضور شيء لشيء، أو قل حضور أمر مجرد من المادة لأمر مجرد من المادة.

الفصل الثاني
ينقسم العلم الحصولي الى كلي وجزئي

التقسيم الى كلي وجزئي للعلم الحصولي، اما العلم الحضوري فانه جزئي فقط، لأن العلم الحضوري نفس الوجود، والوجود متشخص دائماً فلا يكون كلياً.

وفي هذا الفصل يدور البحث حول عدة قضايا:

الأولى: في انقسام العلم الحصولي الى كلي وجزئي.

الثانية: في بيان ماهو المقصود بالعلم الحصولي الجزئي.

الثالثة: في بيان الدليل على تجرد العلم.

الرابعة: في الاجابة على بعض الايرادات والشبهات التي اوردت على تجرد العلم الحسي والعلم الخيالي.

الخامسة: في بيان حقيقة الحس والتخيل والتعقل.

السادسة: في بيان عوالم الوجود الامكاني.

السابعة: في بيان نحو تعلق العلم بالامور المادية.

وفيما يلي بيان لكل واحد من هذه القضايا:

١ - في تقسيم العلم الحصولي الى كلي وجزئي:

تبين مماسبق ان الادراك الحسي والخيالي علم جزئي، بينما الادراك العقلي علم كلي، والعلم الكلي هو مالا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، كعلمنا بالكتاب، ويعبر عن العلم الكلي بالعقل والتعقل، أي انه ادراك عقلي. اما العلم الجزئي فهو مايمتنع فرض صدقه على كثيرين، كعلمك بهذا الكتاب الذي

بيدك وانت تنظر اليه، فهذا يسمى علماً حسياً، بينما علمك بصديقك الغائب عنك الآن يسمى علماً خيالياً.

٢ ـ المقصود بالعلم الجزئي:

العلم الجزئي مايمتنع فرض صدقه على كثيرين، وهو يشمل الادراك الحسي والخيالي.

لكن قد يقال: ذكرنا فيما سبق ان اي مفهوم وأي ادراك من الادراكات لايمتنع ان يصدق على كثيرين، وان القيد يقيد مساحة انطباق هذا المفهوم على المصاديق الخارجية. وبالتالي يبقى المفهوم مهما كان قابلاً للانطباق على كثيرين. فكيف يقال بوجود علم حصولي جزئي؟

الجواب: ان المفهوم من حيثُ هو مفهوم لايمتنع من الصدق على كثيرين، وانما يمتنع من الصدق على كثيرين من جهة اتصال ادوات الحس بالمعلوم الخارجي بالنسبة للعلم الحسي، ومن جهة توقف العلم الخيالي على العلم الحسي.

٣ ـ تجرد العلم الحسي والخيالي عن المادة:

لا اشكال بينهم في ان العلم العقلي أو التعقل، أي الصورة الكلية مجردة من المادة، ولكن بعضهم قال بأن العلم الحسي والخيالي غير مجرد عن المادة. وهنا المصنف يقيم أدلة على ان العلم الحسي والخيالي مجرد عن المادة، فالمادة تتصف بعدة صفات هي:

١ ـ ان الشيء المادي يقبل القسمة، فهذا الكتاب الذي بين يديك يقبل القسمة الى اقسام، بينما غير المادي المجرد لايقبل القسمة.

٢ ـ ان الشيء المادي يقبل التغير والتحول، لأن موطن الحركة والتغير هو عالم المادة والاجسام، اما عالم المجردات فلا يقبل التغير والتحول، لأنه ليس فيه هيولى وقوة.

٣ ـ الشيء المادي لايمكن أن ينطبق فيه الصغير على الكبير.

وعلى هذا الاساس نقول ان العلم يعني الصورة العلمية في ذاتها، وهي لاتقبل التغير، لأنها ليست مادية، كما ان الصور العلمية سواء كانت عقلية أم حسية أم خيالية من حيثُ هي تقبل الانطباق على كثيرين، يعني بأي صورة فرضناها فانها تقبل الانطباق على كثيرين، بينما قلنا ان الصورة الحسيّة والخيالية لاتقبل الانطباق على كثيرين، لا من حيثُ هي، وانما من حيثُ اتصالُ أدوات الحس بالمعلوم الخارجي في الصورة الحسية، وتوقف العلم الحسي على العلم الخيالي في الصور الخيالية، وإلاّ فالصورة العلمية من حيثُ هي لايمتنع ان تصدق على كثيرين، لأن فيها قابلية الانطباق على مصاديق كثيرة. ولما كان الشيء المادي متشخصاً وغير قابل للانطباق على كثيرين، إذن الصورة العلمية مجردة.

كما ان الصورة العلمية لاتقبل التقسيم، بمعنى ان اية صورة من الصور العلمية أمر بسيط لا اجزاء له ولايقبل القسمة، بينما أي موجود مادي يقبل القسمة. لكن قد يقال كيف تقولون ان الصورة العلمية لاتقبل القسمة بينما صورة الكتاب في ذهني يمكن تقسيمها الى قسمين؟

الجواب: في الواقع لانقسم صورة الكتاب الى قسمين، وانما نحضر صورتين، صورة لنصف كتاب واخرى كذلك، اما صورة الكتاب الكامل فسوف تكون موجودة بموازاة ذلك. لأن الصورة العلمية هي بنفسها أمر بسيط لا أجزاء له ولا يقبل التقسيم، بينما أي موجود من الموجودات المادية يقبل التقسيم.

كما ان الصورة العلمية غير مقيدة بزمان ومكان، فمثلاً عملية الأكل مقيدة بزمان ومكان فلا تستطيع ان تسترجعها، أي إذا أكلت في الصباح فلا تستطيع

ان تسترجع عملية الأكل في وقت ثانٍ، بينما الصورة العلمية ليست مقيدة بزمان ولا مكان معين، ولذلك يمكن ان تستذكر صورة مضى عليها عشرون سنة، ولو كانت مقيدة بزمان ومكان لما استطعت ان تستذكر تلك الصورة. إذاً الصورة العلمية مجردة عن المادة.

٤ـ الاجابة على بعض الايرادات التي اوردت على تجرد العلم الحسي:

الاشكال الأول:

مما لاشك فيه انه بدون اتصال النفس بالعالم الخارجي لاتتحقق الصورة العلمية الحسية، يعني انما تتحقق الصورة العلمية الحسية بواسطة اتصال الحواس بالعالم الخارجي، وقطعاً الاتصال بالخارج انما يكون عبر مكان وزمان معينين، وعلى هذا الاساس يمكن القول ان هذه الصورة العلمية تحصل بالزمان والمكان المعين، فكيف نقول: ان الصورة العلمية مجردة وغير مقيدة بالزمان والمكان؟

جواب الإشكال:

صحيح ان حصول هذه الصورة يقترن بزمان ومكان خاص ،فقد صارت صورة الكتاب في ذهني ساعة كذا وفي المكان الفلاني مثلاً، ولكن لايعد ذلك دليلاً على مادية الصورة العلمية، وانما نقول ان الزمان والمكان هما من شرائط حصول الاستعداد للنفس لكي تدرك الصورة. يعني ان النفس عبر الحواس تتصل بالموجودات المادية، ولكي يحصل لديها الاستعداد لادراك هذه الصورة العلمية، فان هذا الاستعداد انما يكون من خلال الحواس ومن خلال الزمان والمكان، وهذا لايعني ان الصورة العلمية هذه غير مجردة عن المادة.

الإشكال الثاني:

بدون القوى الحسية، أي بدون الباصرة والسامعة واللامسة والشامة، لايمكن ان تتحقق الصورة الحسية للنفس، وعلى هذا الأساس يكون الإدراك الحسي إدراكاً مادياً، ولما كان الادراك الخيالي مستنداً على الإدراك الحسي تكون الصورة الخيالية ايضاً صورة مادية.

جواب الاشكال:

في الاجابة على هذا الاشكال نكرر ماقلناه فيما سبق، فان حصول الصورة الحسية بواسطة القوى الحاسة يعني ان هذه الحواس هي علل إعدادية، وهي شرائط لحصول الاستعداد للنفس لكي تدرك هذه الصورة العلمية الحسية والصورة العلمية الخيالية، وإلا فهذه الصورة مجردة عن المادة وليست مادية.

٥ ـ حقيقة الاحساس والتخيل والتعقل:

ذهب بعضٌ الى ان ادراك الصور المحسوسة والخيالية انما هو ادراك لامور مادية، أي ان الصور المحسوسة تعني حضور المادة الخارجية لدى العالم، وهذه المادة الخارجية تكون مقترنة بتمام هيئاتها وأحوالها وعوارضها الشخصية. اما الصورة الخيالية فانها لاتعني حضور المادة الخارجية لدى العالم، وانما تعني اقتران الصورة العلمية بالهيئات والعوارض الشخصية للموجود الخارجي.

في ضوء هذا البيان يبدو ان الصور العلمية بسائر انحائها لاتكون مجردة، لأن الصور المحسوسة تكون مادية، يعني حضور المادة الخارجية لدى العالم، بينما الصورة المتخيلة لاتكون مادية، ولكنها مقترنة بالهيئات والعوارض والاحوال الشخصية للمادة. اما الصور العقلية فذهب بعضٌ الى انها تحصل بتقشير المعلوم عن المادة والأعراض المشخصة له، مثلها مثل الانسان المجرد عن المادة الجسمية والمشخصات والاحوال الشخصية المختلفة.

وبعبارة أخرى ذهب بعضٌ الى ان الصورة العقلية مثلها مثل قطعة النقود التي محيت النقوش التي عليها، فان قطعة النقود عندما تكون نقوشها موجودة فهي صورة جزئية، اما لو محيت النقوش التي عليها فتكون صورة كلية، لأنها تكون مرددة وغير معروفة، أي لايعرف هذا الدرهم الذي محيت نقوشه أهو درهم عباسي أم يعود لفترة أخرى.

حقيقة الكلي:

ان هذا الكلام غير تام، بناءً على ما أفاده صدر المتألهين، حين اثبت ان الكلي ليس هو الجزئي المبهم المردد، أي أن الجزئي لايصير كلياً حينما يكون ناقصاً، وانما الجزئي يتحول الى الكلي بحالة ارتقاء، حيثُ يرتقي ويتطور، يعني أنّ الكلي ليس هو الأمر المردد بين الجزئيات. ومن هنا أطلقوا على الانسان بأنه حيوان ناطق، فالنطق بأحد تعاريفه وتفسيراته هو إدراك الكليات، وهذا هو الفصل الذي يمتاز به الانسان عن غيره من الحيوانات.

فالكلي ليس هو الامر المردد بين الجزئيات، لأنه في الواقع لايمكن ان يتحقق معنى الكلي في الذهن حينما يكون مردداً بين هذا الفرد وذاك الفرد، وانما الكلي هو المفهوم والمعنى الجامع بين تمام الأفراد، الكلي هو الذي يجمع مالانهاية له من الافراد.

إذاً الكلي ليس هو الجزئي الذي نقص منه شيء، كالدرهم الذي محيت نقوشه، بل هو الجزئي الذي ارتقى وتطور وتعالى حتى أضحى حالة من الحالات التي للنفس، فانتقل من وجود أدنى الى وجود أكمل والى مرتبة أعلى، وهذا الوجود هو سنخ وجود جعل الكلي يتسع وينطبق على مالانهاية له من الأفراد.

هذا هو التفسير الذي قدّمه صدر المتألهين الشيرازي للكلي. اما من قال بان الصورة العقلية أو الكلية انما تتحقق بتقشير المعلوم، فيكون هذا المعلوم

مردداً بين عدة افراد جزئية، فان هذا تقريباً للفكرة، وإلاّ فليس الأمر كذلك، لأن الصور العلمية جميعها مجردة عن المادة.

٦ ـ عوالم الوجود الامكاني:

تقول الفلسفة الاسلامية بتعدد عوالم الامكان، فتقول مدرسة الحكمة المتعالية التي جرى المصنف طبق آرائها في كتابة هذا، ان هناك ثلاثة عوالم كلية للإمكان، هي:

١ ـ عالم الطبيعة، أو عالم المادة والقوة.

٢ ـ عالم المثال، وهو العالم المجرد عن المادة دون آثار المادة، فان عالم المثال مجردعن المادة لكن فيه آثار المادة، كالصورة في المرآة فانها ليست مادية ولكن فيها طول معين وعرض معين ولون معين.

٣ ـ عالم العقل، وهو مجرد عن المادة وآثارها.

يعبر عن عالم المثال بعالم البرزخ، والبرزخ هو الحد الوسط، أي مايكون بين أمرين، فعالم المثال بما انه يقع في مرتبة وسطى بين عالم المادة وعالم العقل يسمى بعالم البرزخ. ثم انهم قسموا عالم المثال الى:

١ ـ عالم المثال الأعظم.

٢ ـ عالم المثال الاصغر.

وقالوا ان عالم المثال الأعظم عالم مستقل قائم بذاته، يعني أنه مستقل عن النفس وعن الانسان، بينما عالم المثال الأصغر هو الذي يتيح للنفس أن تتعرف كيف تشاء، فهو عالم قائم بالنفس ليس مستقلاً عنها، فالنفس تستطيع ان تتصور صورة جزافية، مثلاً تتصور انساناً له ألف رأس أو حصاناً مجنحاً.

الطولية بين عوالم الامكان:

ان العلاقة بين هذه العوالم الثلاثة طولية، بناءً على ماذهبت اليه مدرسة

الحكمة المتعالية، أي انها مترتبة، فعالم المثال يقع في طول عالم العقل، وعالم الطبيعة يقع في طول عالم المثال. وعلى هذا الاساس تكون بينها عليّة، فما في عالم المثال معلول لما في عالم العقل ومفاض منه، وما في عالم الطبيعة مفاض من عالم المثال.

وبتعبير آخر يفترضون هنا ان هذه العوالم مَثَلُها مَثَلُ رأس البصل المكون من طبقات وكل طبقة محيطة بالطبقة التي تليها، فعالم العقل محيط بعالم المثال والطبيعة، وعالم المثال محيط بعالم الطبيعة، والله من ورائهم محيط، كما قالوا. يعني أن بعضهم فسر هذه الآية الكريمة على أساس تعدد العوالم.

٧ ـ نحو تعلق العلم بالامور المادية:

لما كان العلم حضور أمر مجرد لأمر مجرد، فكيف يتعلق بالامور المادية؟

سيأتي بيان هذه المسألة في الفصلين السادس والعاشر، حيثُ يقال إن الموجودات المجردة تحضر بنفسها، يعني إذا كانت الصور العلمية جزئية في الذهن فيحضر مثال هذه الصور، أي الأمر المجرد من عالم المثال، واذا كانت الصورة كلية عقلية فتحضر من عالم العقل، أي تحضر الموجودات المجردة بنفسها لدى النفس المجردة.

وعلى هذا الاساس يمكن تبرير ارتباط النفس بالامور المادية، فانها لاتتصل بالامور المادية مباشرة، أي ان هذا الكتاب الذي في يدك عندما تستحضر صورته في ذهنك، ففي الحقيقة لاتحضر صورة هذا الكتاب الذي في يدك في ذهنك، وانما يحضر ـ كما يقولون ـ هو المثال المجرد الموجود في عالم المثال بنفسه لهذا الكتاب، يحضر موجود مجرد لنفسك التي هي ايضاً موجود مجرد.

لكن قد يقال كيف أنتقلُ الى معرفة هذا الكتاب وأدركُهُ؟ يقولون بنحو من المقايسة والمقارنة ينتقل الذهن الى هذا الشيء المادي.

الفصل الثالث
ينقسم العلم انقساماً آخر الى كلي وجزئي

العلم الكلي:

المقصود بالعلم الكلي في هذا التقسيم هو العلم الذي لايتغير بتغير المعلوم بالعرض. فان العلم تارةً يظل على حاله ولا يتغير، ويسمى مثل هذا العلم بعلم ماقبل الكثرة، وتارةً يتغير، ويسمى بعلم مابعد الكثرة.

والأول كما الصورة التي تحصل لدى المهندس المعماري قبل بناء البناية، فان هذه الصورة تظل على حالها قبل البناء وأثناء البناء وبعد البناء، ولذلك لو كان هناك أي خلل في البناء، فحينئذ يكتشف هذا الخلل، لأنه لايكون مطابقاً لهذه الصورة. وأيضاً علم الفلكيين الذين يخبرون عن خسوف القمر أو كسوف الشمس بعد سنين، فان هذا العلم لايتغير بتغير المعلوم بالعرض، وانما هذا العلم ثابت على حاله.

العلم الجزئي:

المراد بالعلم الجزئي، هو الذي يتغير بتغير المعلوم بالعرض، من قبيل مالو علمنا بحركة القطار، فان هذا العلم يتغير حال حركة القطار، ثم بعد الوقوف يتغير هذا العلم من علم بالحركة الى علم بالسكون، ولذلك يعبر عن هذا العلم بالعلم الجزئي، ويعبر عنه بعلم ما بعد الكثرة.

إشكال:

قد يرد إشكال على العلم الجزئي، لأننا قلنا ان العلم الجزئي هو مايتغير بتغير المعلوم بالعرض، فاين يكون التغير؟ إذ لكي يتحقق تغير لابد أن يكون هذا

المتغير أمراً مادياً، أي لابد ان تكون فيه قوة، فيه قابلية للتغير، وهذه القوة تحملها مادة حتى يتحقق التغير.

فإذا قلنا ان العلم الجزئي يتغير بتغير المعلوم بالعرض، فمعنى ذلك ان العلم الجزئي يصبح أمراً مادياً وليس مجرداً، بينما بينا في الفصل الثاني ان الصورة العلمية بكل انحائها مجردة لا مادية.

جواب الاشكال:

ان الامر المتغير له حيثيتان، فمثلاً القطار الذي يتحرك فهو من جهة متغير لانه يتحرك، ومن جهة أخرى يكون وصف التغير بالنسبة اليه ثابتاً.

وان تعلق العلم بالتغير، بمعنى انه يكون متعلقاً بالجهة الثانية، فانه مما لا اشكال فيه ان العلم لا يتعلق بالمتغير من حيثُ هو متغير، وإلا لو تعلق العلم بالمتغير من حيثُ هو متغير فلا يكون علماً، وانما العلم يتعلق بالبعد الثاني، اي انه يتعلق بالمتغير من حيثُ هو ثابت، فحينئذ لاتكون الصورة الحاضرة في الذهن متغيرة، وانما تكون ثابتة، فحقيقة العلم بالتغير تنشأ عن صور ثابتة مترتبة بعضها على بعض.

الفصل الرابع

في انواع التعقل

المراد بالتعقل هنا ما يقابل التخيل والإحساس وليس المراد به مطلق الادراك. وقد ذكروا للتعقل ثلاثة انواع:

١ ـ العقل بالقوة:

ان الطفل أول مايولد لاتوجد لديه معلومات وإدراكات. وعلى هذا الاساس فالمعقولات لاتكون لديه بالفعل وانما تكون لديه بالقوة ﴿**والله الذي أخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والأفئدة**﴾. فالعقل يكون هنا مجرد استعداد، مجرد قابلية لقبول المعقولات، والنفس تكون خالية من عامة المعلومات.

٢ ـ العقل التفصيلي:

يبدأ العقل بتعقل المعقولات، وتحصل لديه معقولات كثيرة بالفعل، ويستطيع ان يميز بعض هذه المعقولات عن بعضها الآخر، فيحصل عنده علم تفصيلي بالاشياء، ويكون عالماً بالاشياء علماً فعلياً.

٣ ـ العقل الاجمالي:

المرتبة الثالثة للتعقل، ان تحصل معقولات كثيرة لديه، ولكن هذه المعقولات لايتميز بعضها عن بعض، هنا يكون التعقل بسيطاً ولكنه يشتمل على كل التفاصيل، يعني هنا يكون العقل عقلاً إجمالياً ولكنه في الوقت نفسه يشتمل على التفاصيل.

تنبغي الاشارة الى أن مصطلح الإجمالي قد يطلق ويراد به الاجمال بمعنى البساطة، وهو مانقصده هنا، وقد يطلق مصطلح الاجمالي ويراد به المعنى الاصولي، حيثُ يقولون (علم اجمالي)، بمعنى علم مع ابهام وإجمال. أما هنا فالمقصود به البساطة، يعني عقلاً اجمالياً أي عقلاً بسيطاً.

وقد مثلوا لذلك بمثال: فقالوا: ان الانسان لو أراد ان يقرأ قصيدة شعرية حفظها من قبل، فهذه القصيدة لاتكون كلها موجودة على لوحة عقله في اللحظة عينها بتفاصيلها، وانما هي موجودة بشكل إجمالي بسيط، ثم تبدأ تتدفق بشكل تدريجي، وكأنها تنبع من منبع وهذا المنبع تجري منه تمام التفاصيل.

الفصل الخامس
في مراتب العقل

مراتب العقل أربع:

المرتبة الأولى ـ العقل الهيولاني:

والمقصود به هو مجرد الاستعداد لقبول الصور العلمية، وانما سمي بالعقل الهيولاني لأنه يشبه الهيولى، أي المادة الأولى، لأنها تمثل مجرد استعداد لقبول الصور. فالطفل عندما يولد من بطن أمه يكون عقله صفحة بيضاء، ولكن فيه استعداد لقبول الصور، كالاستعداد الذي في البذرة لان تكون نبتة.

المرتبة الثانية ـ العقل بالملكة:

بعد أن يتدرّج العقل في مراتب الكمال وينمو ويتطور، يتعقل الامور البديهية، والامور البديهية تارة تكون بديهيات تصورية، وأخرى تكون بديهيات تصديقية. والتصورات البديهية كتصورنا لمفهوم الوجود ومفهوم العلم، اما التصورات غير البديهية أي النظرية فهي كتصورنا للمفاهيم الماهوية المؤلفة عادةً من جنس وفصل، مثل تصور مفهوم الانسان والفرس والطير.

أما التصديقات فهي ايضاً تنقسم الى تصديقات بديهية ونظرية، والتصديقات البديهية عدة طوائف، انهوها في المنطق الى ست طوائف. ومن المعلوم ان العلم يتعلق أولاً بالبديهيات ثم يتعلق بالنظريات، وكل ماهو نظري يستند الى البديهيات.

المرتبة الثالثة ـ العقل بالفعل:

بعد أن يتطور عقل الطفل فإنه تكون لديه القدرة على ادراك الامور

النظرية وتعقلها، وتعقل الامور النظرية انما يكون بالاستناد الى البديهيات، لأنه عندما يكون التصور نظرياً فهذا التصور النظري ينتهي الى البديهيات، كذلك عندما يصدق بتصديقات نظرية فلابد ان ينتهي تصديقه النظري الى بديهي.

والعلاقة بين التصورات والتصديقات البديهية والنظرية هي علاقة ترتب، أي ان البديهي سابق والنظري لاحق، فالعقل ابتداءً يصدق بالبديهي ثم بعد ذلك يصدق بالنظري بالاستناد الى البديهي.

المرتبة الرابعة ـ العقل المستفاد:

الحكماء يرون ان النفس الانسانية يمكن ان تتطور في مدارج الكمال حتى تتجرد تجرداً تاماً، باعتبار ان النفس الانسانية مجردة في ذاتها ولكنها مادية في فعلها، فاذا تجردت تجرداً تاماً، فحينئذ تكون لها قابلية لادراك الامور المجردة أيضاً فتحضر لديها هذه الامور، لأن كل مجرد حاضر لذاته، كما وتحضر لديه المجردات الاخرى. وعلى هذا الاساس تكون النفس مستعدة لاستحضار جميع المعقولات البديهية، فحينئذ تكون النفس الانسانية في هذه المرتبة عالمة، أي تكون عبارة عن عالم علمي، وهذا العالم العلمي مناظر، مشابه للعالم العيني، عندئذ يسمى هذا العقل بالعقل المستفاد، أي تكون المعلومات حاضرة لدى النفس بالفعل.

الفصل السادس
في مفيض هذه الصور العلمية

في هذا الفصل يتحدث المصنف عن مسألة مهمة، وهي مَنِ الذي أفاض هذه الصورة العلمية الموجودة لدى الانسان، سواء كانت صورة جزئية أو كلية؟ يعني أإنّ النفس هي التي أوجدتها أم ان الذي أوجدها أمر آخر؟ هذا الفصل معقود لبيان مصدر افاضة هذه الصور العلمية.

وقد ذكر المصنف في عبارته «اما الصور العقلية الكلية فإن مفيضها المخرج للانسان مثلاً...» وانما قال «مثلاً» للدلالة على عدم الاختصاص بالانسان والشمول لكل موجود له استعداد الاستفاضة كالجن.

ولبيان مصدر افاضة هذه الصور العلمية توجد ثلاثة احتمالات، سوف نبطل اثنين منها ونثبت الاحتمال الثالث.

الاحتمال الأول: ان يكون السبب المفيض لهذه الصور هو موجود من الموجودات المادية.

الاحتمال الثاني: ان تكون النفس بذاتها هي المفيضة لهذه الصور، النفس لديها حالة خلاّقية، أي هي التي تخلق وتوجِدُ هذه الصور.

الاحتمال الثالث: ان الذي أفاض هذه الصور موجود مجرد غير مادي، أقوى وجوداً من وجود النفس.

نبدأ بالاحتمال الأول الذي يفترض ان الذي أفاض هذه الصور هو موجود مادي، فنقول: هذا الاحتمال باطل، لأن الصور بمجموعها، الحسية والخيالية والعقلية، أو قل الجزئية والكلية، مجردة عن المادة، والمجرد عن المادة أقوى رتبة في وجوده من الشيء المادي، والمادي اضعف وجوداً من الشيء المجرد،

ولايمكن أن يكون الأضعف علّة للاقوى، لأن العلة أقوى من المعلول، يعني الأقوى وجوداً لابد أن يكون علة للاضعف وجوداً وليس العكس. هذا أولاً.

وثانياً: ان عالم الطبيعة أو المادة حتى يكون علة مادية لأمر ما، فان العلة الجسمانية عندما تؤثر وتوجد المعلول لابد من وجود وضع وهيأة خاصة، لأن فعل المادة مشروط بالهيئة والوضع الخاص.

وبعبارة أخرى لابد أن تكون الورقة مثلاً بوضع خاص، أي قريبة من النار، أن تكون الورقة بوضع يمكن أن تحترق بالنار، وإلاّ إذا فرضنا انك تضع الورقة تحت النار وليس فوقها فلا تحترق.

إذاً العلة الجسمانية والمادية لاتؤثر الا مع وضع خاص، ومما لاإشكال فيه ان المجرد ليس له وضع خاص، لأن الوضع الخاص هيأة موجودة في عالم المادة، أما غير عالم المادة فانه لاوضع له.

وعلى هذا الاساس يكون الاحتمال الأول باطلاً.

الاحتمال الثاني: ان تكون النفس هي الموجدة لهذه الصور، لكن هذا الاحتمال ايضاً باطل، لأن النفس أساساً فاقدة لهذه الصور، فالنفس في مرتبة العقل الهيولاني غير موجودة لديها هذه الصور العلمية، وبالتالي فان فاقد الشيء لايعطيه.

وعلى هذا الاساس ليست النفس هي الموجدة لهذه الصور.

الاحتمال الثالث: ان الموجد لهذه الصور لابد أن يكون امراً مجرداً عن المادة، يعني وجوداً مجرداً وبعيداً عن غواشي المادة. وهنا يقول المصنف بناءً على النظرية السابقة في تثليث عوالم الامكان الى: عالم الطبيعة والمثال والعقل، فيكون المفيض للصور الكلية هو موجود مجرد عن المادة وآثارها، وهذا الموجود المجرد عن المادة وآثارها هو العقل الموجود في عالم العقل. اما المفيض للصور

المجـردة عـن المـادة دون آثارهـا، أي الصـور الجزئيـة الحسـية والخياليـة، فـهو الجوهر المثالي المفارق للمادة، الذي فيه جميع الصور المثالية الجزئية على نحـو العلم الاجمالي.

لكن قد يقال: كيف تفاض الصور؟

الجواب: قالوا ان النفس عادةً تتصل أو تتحـد مـع هـذا الجوهـر المجـرد، وعندما تتحد معه يفيض عليها الصور.

وهنا دخلوا في تفصيل وهو أإن هذا الوجود الجوهري هـو الـذي يفـاض، أم أن هناك وجوداً رابطاً؟

يقال ان هناك وجوداً رابطاً، والنفس تتحد مع هـذا الوجود الرابط وليس مع الوجود المستقل. يعني ان هناك وجوداً رابطاً مجرداً قائماً بالجوهر المجـرد، وهذا الوجود الرابط هو نفسه تتحد معه النفس، فإذا اتحدت معه النفس، فـان النفس تستفيض وتأخذ هذه الصور بقدر استعدادها.

إذاً النفس تستفيض والعقل هو المفيض، عندما تتصل النفس بعـالم العقـل، أي ان النفس تتحد مع الوجود الرابط للعقـل وليس مـع وجـوده النفسـي، اذ ان المجرد المفاض هو شعاع من وجود العقل وليس نفس العقل، وإلاّ فلا معنى لكون العقل مفيضاً للصور.

فالنفس بالحركة الجوهرية تصبح مجردة وتحصل لديها صور عبر انعكاس العقـل فيـها، وكـأن جوهـر النفـس الـذي كـان بمثابـة الرمـاد يصـير بالحركـة الجوهرية مرآة تنعكس فيها صورة ما في العوالم العالية.

الفصل السابع
ينقسم العلم الحصولي الى تصور وتصديق

التصور والتصديق:

الصورة اما ان تكون حاضرة وحدها، فهذا هو التصور، أو أن تكون الصورة معها ايجاب شيء لشيء أو سلب شيء عن شيء، فهذا هو التصديق. والتسمية بالتصديق أتت من جهة الحكم، أي أن الانسان يصدق. إذاً من حيثُ الحكمُ نقول تصديق، ونقول ايضاً قضية، لأن فيها قضاء وفيها حكماً.

وبعبارة أخرى ان التصديق هو صورة لمعلوم معها حكم بثبوت نسبة تامة خبرية، سواء كان هذا الحكم حكماً بثبوت شيء لشيء، أو بانتفائه عنه، كما في القضايا الحملية، أو كان حكماً بثبوت نسبة على تقدير أخرى أو انتفائها، كما في القضايا المتصلة، أو حكماً بتعاند النسبتين أو عدم تعاندهما كما في القضايا المنفصلة.

أجزاء القضية:

قبل الدخول في بيان أجزاء القضية نشير الى أن القضايا تارة تكون نسبة المحمول الى الموضوع فيها من نوع الهليات المركبة، وأخرى تكون هذه النسبة من نوع الهلياتالبسيطة.

والهليات المركبة هي التي تعني ثبوت شيء لشيء، أما الهليات البسيطة فتعني ثبوتالشيء.

وبعبارة أخرى ان القضية مرة يكون المحمول فيها غير وجود الموضوع كما في: زيد قائم، فان القيام غير وجود زيد، وأخرى يكون المحمول فيها هو عين

وجود الموضوع، فاذا كان المحمول غير وجود الموضوع فهذه القضية من الهليات المركبة، أو هي مفاد كان الناقصة، وإذا كانت هذه القضية المحمول فيها نفس وجود الموضوع، فهذه القضية مفاد كان التامة، أو هل البسيطة.

إذا اتضح هذا نقول: في الهليات المركبة أو مفاد كان الناقصة، تكون القضية الموجبة تكون مؤلفة من أربعة امور، هي:

١ ـ الموضوع «زيد».

٢ ـ المحمول «قائم».

٣ ـ النسبة الحكمية، يعني عندما نقيس المحمول الى الموضوع ونرى ان هذا المحمول هل يمكن ان يثبت للموضوع أو لايمكن أن يثبت، أي قبل ان نحكم بثبوت القيام لزيد لابد أن نقيس القيام الى زيد لنرى هل يمكن ان يثبت القيام لزيد أم لايمكن ان يثبت القيام لزيد.

٤ ـ فإذا علمنا ان القيام يمكن أن يثبت لزيد، أي اذا علمنا أن هذا المحمول يمكن ان يثبت للموضوع وحكمنا بذلك، وشاهدنا ان زيداً في الخارج قائم بالفعل، فحينئذ يحصل الحكم باتحاد الموضوع مع المحمول ويتحقق الجزء الرابع في هذه القضية.

إذاً القضية الموجبة تتألف من أربعة أمور هي: الموضوع، والمحمول، والنسبة الحكمية، والحكم باتحاد الموضوع مع المحمول.

أما القضية التي هي مفاد هل البسيطة أو مفاد كان التامة، والتي يكون فيها المحمول نفس وجود الموضوع، فأجزاء هذه القضية ثلاثة، وهي:

١ ـ الموضوع.

٢ ـ المحمول.

٣ ـ الحكم.

أما النسبة الحكمية فانها غير موجودة، لأن النسبة الحكمية هي الوجود الرابط، والوجود الرابط لابد أن يربط بين طرفين، مثل زيد وقائم، أما زيد ووجوده، فانه أمر واحد، فهو هو، وهو وجوده، إذاً لامعنى لأن يتخلل الوجود الرابط الذي هو نسبة بين الشيء ونفسه، لأنه لا اثنينية بين الشيء ونفسه، وانما الشيء ونفسه أمر واحد، فالنسبة الحكمية انما تكون في مورد الهليات المركبة لا في مورد الهليات البسيطة.

أما القضية السالبة فانها مؤلفة من:

١ ـ الموضوع.

٢ ـ المحمول.

٣ ـ النسبة الحكمية السلبية.

لأن القضية السالبة ليس فيها حكم أساساً، وانما الحكم فيها منفي، سلب الحكم هو عدم جعل حكم وليس معناه جعل حكم عدمياً، لأن الحكم هو اثبات شيء لشيء، كاثبات القيام لزيد، واما في القضية السالبة فقد سلبنا القيام عن زيد، بل لم نثبت شيئاً لزيد، أي ليس هناك شيء حتى نثبته.

وقد يقال: ان القضية السالبة تشتمل على حكم؛ لأن الحكم هو ايجاب شيء لشيء أو نفيه عنه، وتعريف المصنف للحكم بأنه جعل شيء شيئاً مما تفرد به هو.

وان الحمل غير الحكم، فالمنفي في القضية السالبة هو الحمل، واما الحكم والقضاء فغير منفي، وإلاّ لم يفرق بين القضية السالبة التي هي علم تصديقي وبين الشك الذي هو جهل.

ثم قال المصنف انه لافرق بين القضية الموجبة في مورد الهليات المركبة والهليات البسيطة، أي انه كما أن القضية في مورد الهليات البسيطة تتألف من

ثلاثة أجزاء، موضوع ومحمول وحكم، كذلك هي في مورد الهليات المركبة تتألف من ثلاثة أجزاء، من موضوع ومحمول وحكم، اما النسبة الحكمية فنحتاج اليها في مورد الهليات المركبة في القضايا، من جهة الحكم، باعتبار أن الحكم فعل من افعال النفس، لا بما هو جزء القضية، فإن الحكم انما يكون جزءاً للقضية من جهة أنه علم وإدراك وحكاية للواقع، لا من جهة أنه فعل من أفعال النفس، لأن القضية علم وإدراك وجزئية الحكم لها من جهة كونه علماً.

وبعبارة أخرى نحتاج الى تصور النسبة الحكمية، باعتبار ان النفس هي التي تفعل الحكم، فتحتاج الى النسبة الحكمية من جهة الحكم، وليس النسبة الحكمية جزءاً من أجزاء القضية، ولكن بما ان الحكم فعل من افعال النفس، لانه يمثل اذعاناً وجزماً، فهذا الاذعان حالة نفسية تتحقق إذا تصور الانسان النسبة الحكمية.

إذاً الحكم يتوقف على تصور النسبة الحكمية، لكن النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول ليست ركناً في القضية، وانما هي أمر ضروري لتحقق الحكم، فهي مقدمة للحكم وليست مقدمة لتحقق القضية. وعلى هذا الاساس فان الاجزاء في مورد الهليات البسيطة والمركبة ثلاثة أجزاء فقط، هي الموضوع والمحمول والحكم.

نتائج مما سبق:

١ ـ ان القضية الموجبة تتكون من ثلاثة اجزاء، سواء في مورد الهليات البسيطة ام المركبة، والقضية السالبة تتكون من جزأين، من الموضوع والمحمول، اما النسبة الحكمية فانما تحتاج اليها النفس في فعل الحكم، ولا تحتاجها النفس من حيثُ القضية، لكي تكون جزءاً للقضية.

٢ ـ ان الحكم فعل من أفعال النفس، بمعنى ان الحكم يصدر من النفس

وتفعله هي، وليست النفس منفعلة، فحضور صورة زيد في ذهنك تعبر عن انفعال النفس بهذه الصورة، اما بالنسبة الى الحكم فهو أمر تفعله النفس، فالنفس بالنسبة الى الحكم فاعلة وليست منفعلة.

وبتعبير آخر ان النفس بالنسبة الى الصور الخارجية تكون قابلة لها، اما بالنسبة الى الحكم فتكون فاعلة، أي هي التي توجد الحكم.

ثم ان هذا الحكم الذي هو فعل النفس ليس فعلاً محضاً للنفس، وانما هو فعل يحكي عن الخارج، أي ان له ما بإزاء في الخارج.

وبكلمة بديلة ان فعل النفس على نحوين:

أ ـ تفعل النفس بعض الافعال التي ليس لها مطابق خارجي، يعني لاتحكي عن الخارج أي شيء ليس له حكاية عن الواقع الخارجي، من قبيل تصور انسان له اجنحة، فهذا لايحكي عن الواقع الخارجي.

ب ـ فعل النفس الذي يحكي عن الخارج، مثل الحكم على زيد بالقيام، في قولنا (زيد قائم)، فان هذا الحكم فعل من افعال النفس، ولكنه في نفس الوقت الذي يكون فيه فعل من أفعال النفس يحكي ويعبر عن الواقع الخارجي.

٣ ـ ان التصديق يتوقف على تصور الموضوع والمحمول، فلا تصديق الا عن تصور، يعني التصديق فرع التصور.

الفصل الثامن

ينقسم العلم الحصولي الى بديهي ونظري

معنى البديهي:

المقصود بالبديهي: هو ما لايحتاج في تصوره او التصديق به الى اكتساب أو تحليل ونظر، فعندما نريد تصور مفهوم الوجود لانحتاج الى تأمل ونظر، لأن تصور مفهوم الوجود بديهي. كما لانحتاج الى دليل للتصديق بأن الكل أكبر من الجزء، لأن التصديق بذلك بديهي.

إذاً العلم ينقسم الى: تصور وتصديق، وكل منهما ينقسم الى: بديهي ونظري.

العلوم النظرية تنتهي الى البديهية:

ان البديهي هو الأصل، يعني ان التصديق البديهي تصديق بالذات، وأما التصديق النظري فلابد أن يستند الى التصديق البديهي.

وبعبارة اخرى ان التصديق البديهيأقدم رتبة من التصديق النظري، وان التصديق البديهي بالنسبة الى التصديق النظري كالواجب بالنسبة الى الممكن، فان الواجب وجوده بالذات والممكن وجوده بسبب وجود الواجب يعني اوجده الواجب ،كذلك التصديق البديهي يكون التصديق به بالذات، بينما التصديق النظري ينتهي الى التصديق البديهي.

كذلك الكلام في التصور البديهي والنظري، فان التصور النظري ينتهي الى التصور البديهي.

ولو لم نقل ان مابالعرض ينتهي الى مابالذات لنجم عن ذلك التسلسل،

لأنه إذا كان التصديق مثلاً بأن مجموع زوايا المثلث ١٨٠° يعتمد على قضية نظرية، يعني تحتاج الى برهان، فان كانت هذه القضية النظرية تعتمد على قضية نظرية اخرى، وهكذا الى مالانهاية، فيتسلسل، والتسلسل محال.

إذاً لابد أن ننتهي الى تصديق بديهي، نصدق به بالذات من دون حاجة الى برهان، وكذلك لابد أن ننتهي الى تصور بديهي، نتصوره بنفسه من دون حاجة الى توسط سواه في تصوره.

أنواع البديهيات:

ان البديهيات التي ذكروها في المنطق تنتهي الى ست طوائف، وهي:

١ ـ الأوليات.

٢ ـ الفطريات.

٣ ـ المحسوسات.

٤ ـ المتواترات.

٥ ـ التجريبيات.

٦ ـ الوجدانيات.

وأول هذه البديهيات، يعني أوضحها وأقدمها وأولاها بالقبول والتصديق هي الأوليات، والأوليات انما تسمى قضايا أولية لأن العقل يصدق بها أولاً وبالذات، وهي متقدمة على غيرها من البديهيات بالتصديق بها، وهذه يكفي بالتصديق بها تصور الموضوع والمحمول. ففي قضية (النقيضان لايجتمعان أو اجتماع النقيضين محال)، هذه قضية الموضوع فيها اجتماع النقيضين والمحمول محال، فالتصديق بهذه القضية يتوقف على تصور معنى اجتماع النقيضين وتصور معنى محال.

لكن قد يقال: إذا كانت هذه القضية بديهية فلماذا انكرها بعضٌ؟

الجواب: ان الانكار ينشأ من عدم التصور الصحيح للموضوع والمحمول، وإلا فلو تصور هذا البعض الموضوع والمحمول تصوراً صحيحاً لما اصبحت لديه شبهة، لأن المشكلة في القضايا العقلية غالباً ما تنشأ من التباس تصور هذه القضايا تصوراً صحيحاً دقيقاً.

أولى الأوليات:

ثم ان هذه الأوليات نفسها هي مترتبة أيضاً، فان هناك قضية تعتبر أولى الأوائل، يعني هي أول قضية يصدق بها الذهن، وهي قضية استحالة اجتماع النقيضين.

وأولى الاوائل هذه قضية منفصلة حقيقية، فان القضية الشرطية تنقسم الى: قضية منفصلة ومتصلة، والمنفصلة تنقسم الى: حقيقية ومانعة جمع ومانعة خلو، والحقيقية يستحيل فيها الاجتماع والارتفاع، مثل: العدد الصحيح اما زوج أو فرد.

وان هذه القضية تستند عليها كل قضية، حتى القضايا البديهية تعتمد على هذه القضية، من قبيل الكل أعظم من الجزء، فهذه القضية لايصدق بها الانسان إلاّ إذا سلّم وصدّق بقضية استحالة اجتماع النقيضين.

تتمة ـ في مناقشة السفسطائيين والمشككين:

ان المصنف في هذه التتمة أشار الى عدة نقاط، وهي:

السفسطة:

يقال انه ظهرت في اليونان القديمة في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد حركة مغالطة وشك، سميت بالسوفسيت، ومعربها هو السفسطة، وهذه الحركة كان يحترفها مجموعة من المحامين والمعلمين، وكانت هذه الحركة تنكر

العلم والمعرفة، ولاتسلم بأي شيء. إلاّ أن الحكيم سقراط استطاع ان يهزم هذه الحركة ويدافع عن أسس التفكيرالصحيح.

ويمكن مناقشة السفسطائي المنكر للحقائق بأن نقول له: أتسلّم أنّ هذا الارتياب والشك في الحقائق موجود لديك ام لاتسلم؟

وبعبارة اخرى نقول له: انت تشك في ان هذا كتاب، فهل تشك في شكك هذا؟ فان قال: لا أشك في شكي، فعلاً انا شاك. نقول له: انت اعترفت بأنك تعلم بشكك، يعني اثبت حقيقة من الحقائق، وهي تسليمك واعترافك بشكك، وحينئذ اذا سلّم بذلك فيعني انه سلّم ايضاً في مرتبة سابقة باستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، لأنه لو لم يسلّم بذلك لما اعترف بشكه. ومعنى ذلك انه يعترف بمعلومتين:

الأولى: انه يعترف بأولى الأوائل، استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

لكن قد يقال: ماهي علاقة ذلك بهذه؟ فنقول: لو لم يؤمن بذلك ولم يسلم به، لكان معنى ذلك أنه يشك ولا يشك، فتصديقه بأنه يشك يعني نفيه لتكذيبه بأنه يشك، وهذا معنى اعترافه باستحالة اجتماع النفي والاثبات، فحينئذ إذا اعترف بذلك سوف يصدق بأولى الأوائل.

الثانية: انه يعترف ويصدق بشكه، يعني هو يعلم بأنه يشك، فحينئذ ننتقل الى باقي القضايا فنقول له: أأنت موجود أم لا؟ قد يقول: انا غير موجود، فنقول له: اذا كنت غير موجود فما معنى هذ الشك؟ أهو صادر منك أم من غيرك؟ فلابد أن يقول: هذا الشك صادر من عندي. إذاً آمن أيضاً بوجود نفسه، وهكذا باقي الأشياء.

ولكن لو فرضنا ان هذا الذي يشك لم يعترف بأنه يشك، وقال: انا أشك في شكي، أشك في كل شيء، فهذا من الناس المرتابين، وهو لايدري بشيء، فحينئذ تسقط معه المحاجة.

منشأ الشك:

هنا المصنف يشير الى مسألة مهمة، وهي ان هذا الشك ينشأ من أن بعض الناس، لايعرف مقدمات العلوم، فيدخل في بعض العلوم من دون ان تتجلى مقدماتها له، فحينئذ يرى في مسألة واحدة يمكن أن يقام استدلال على المسألة وعلى نقيضها، فيصاب بالاضطراب.

وطريقة علاج مثل هذه الحالة، هي لابد على هذا المضطرب ان يقرأ المنطق ليميز بين البراهين والمغالطات والجدل. ومن جهة اخرى ان الانسان الذي ينكر القضايا البديهية لابد ان توضح له بشكل جيد، أي يوضح له ماهو المقصود من الموضوع، حتى يتصوره تصوراً صحيحاً، وما هو المقصود من المحمول، حتى يتصوره تصوراً صحيحاً. فإذا تصورهما تصوراً صحيحاً يصدق. ثم من المهم أن يتعلم مثل هؤلاء العلوم الرياضية.

طوائف المشككين:

بعد ذلك ذكر المصنف طائفة أخرى من المشككين وهؤلاء كما يقول يؤمنون بالانسان وبادراكاته، ولكنهم يرتابون ويشكون فيما وراء ذلك، فيقولون: نحن وادراكاتنا ونشك فيما وراء ذلك.

وطائفة غيرها يقول عنها المصنف: إن هؤلاء أفضل من الطائفة السابقة، لأنهم انتبهوا الى قول (نحن وادراكاتنا) فاعترفوا بأن هذا يعني اعترافاً بوجود الانسان وادراكاته، ويعني ذلك الاعتراف بالحقيقة الخارجية، وبالتالي الاعتراف بحقائق كثيرة، فقالوا بدل نحن أنا، وبدل ادراكاتنا ادراكاتي، وما وراء ذلك مشكوك.

مناقشة المشككين:

يناقش المصنف هؤلاء فيقول: نحن لاننكر خطأ الانسان في إدراكاته،

فالإنسان في الواقع يخطئ في ادراكاته، كما إذا تخيل الانسان ان الشيء الحار بارد، إذا كان مصاباً بالحمى، وان الشيء البارد حار، أو اللون لايراه على حقيقته، فهذه الحالة طبيعية يخطئ الانسان في تفكيره أحياناً، وأحياناً مدركاته لاتكون كاشفة ومطابقة للواقع. ولكن هذا نفسه يستفيد المصنف منه دليلاً على وجود الحقائق، لأنه لو لم تكن هناك حقيقة خارجية لما أخطأ الانسان.

وبعبارة اخرى يريد المصنف هنا ان يستدل على الحقيقة بالخطإ، فيقول: نحن متى نخطئ؟ الجواب: إذا كان هناك صواب. أي ان ادراكنا انما يكون خطأ إذا كان ادراكنا الآخر مطابقاً للحقيقة، وإلا لو لم يكن ادراكنا الثاني حاكياً عن الموجود الخارجي ومطابقاً للواقع، لحصلت فوضى فكرية، ولاضطربت معارف الانسان، ولما وقف الانسان على شيء.

إشكال:

قد يقال: دفاعاً عن موقف الشك والارتياب، ان قول المرتاب الذي يقول بعدم حكاية العلم عن الواقع وعدم مطابقة الادراك للخارج، ليس من الشك في شيء، وانما هو عبارة أخرى عن فهم علمي لعملية الادراك، فلو لاحظنا الصوت مثلاً، فان الصوت له حد أدنى من الذبذبات وله حد أعلى، يمكن ان تتلقاه الاذن. وبعبارة أخرى ان مراد هؤلاء هو أن مايحصل في الحواس من صور لاينطبق مع الامور الخارجية، ولايكون حاكياً عنها على صورتها الواقعية، لأن الصوت ـ على سبيل المثال ـ الذي يحصل في حاسة السمع لايكون مطابقاً للوجود الخارجي للصوت، لأنه إذا وصلنا الصوت بدرجة ذبذبة كذا يمكن ان نسمعه، وإذا وصل الصوت بذبذبة كذا فلا يمكن ان نسمع. إذاً هذه الحواس، كالاذن، هي التي تكون وسائط وقنوات من خلالها يمر الادراك، ولا تكون حاكية عن هذه الحقائق، ولا تكون أمينة في تصوير وحكاية الواقع بما هو.

جواب الاشكال:

ان الادراكات لو قبلنا أنها لاتحكي عن الواقع، وغير كاشفة عن الواقع، فنحن نسأل: هل تعتقدون بهذا القول؟ يقولون: نعم نعتقد ان الادراكات غير حاكية عن الواقع، فنقول لهم: من قال لكم ان هناك واقعاً خارجياً، وهذا الواقع الخارجي لاتحكي عنه الادراكات؟

وبتعبير آخر انتم تقولون ان الصوت بذبذبة عشرين الى درجة الفين يمكن ان تتلقاه الاذن، ولكن أقل من هذه الذبذبة أو أعلى لايمكن ان تتلقاه الأذن، نقول لهم من قال لكم ان هناك ـ واقعاً ـ للصوت ذبذباتِهِ تبدأ من عشرين الى الفين، بينما الأعلى والأوطأ لاتسمعها الأذن؟ اليس هذا نفسه إدراكاً ام انه ليس بادراك؟ أتشكّون بذلك أم لا؟ إن قالوا: لانشك بذلك. فنقول إذاً نحن نثبت ان هناك حقائق تؤمنون بها، وهذه الحقائق التي تؤمنون بها هي هذا الادراك، وهذا الادراك لابد ان يكون كاشفاً عن الحقائق، وإلا لو لم يكن الادراك كاشفاً عن الحقائق، فمن الذي قال ان حقيقة الصوت التي هي خارج دائرة السمع، يعني دون العشرين وأعلى من الالفين، حقيقة موجودة في الخارج؟ إذاً هذا يدل على ان هناك حقائق تؤمنون بها في الخارج، وهذا الايمان هو الادراك، فالادراك يكون كاشفاً عما وراءه وحاكياً عن الخارج.

مناقشة أخرى:

ثم مضافاً الى كل ذلك يقول المصنف في مناقشة حركة الشك والارتياب، ان هذا الكلام نفسه الذي يقوله الانسان الارتيابي، عندما يقول يجوز ان ينطبق شيء من ادراكاتنا على الخارج، فهذا نفسه لو لاحظناه أهو حقيقة أم لا؟ يعني أيشك به أم يعلم به؟ فان قلت: يعلم به، إذاً هو في الواقع يؤمن بحقيقة من الحقائق، ومعنى ذلك ان هذه الحقيقة يمكن ان ينتقل منها الى

الايمان بحقائق أخرى، وإذا قلت: انه مرتاب بنفس هذه الحقيقة، يعني هو مرتاب ان الادراكات غير مطابقة للخارج، إذاً هذه القضية باطلة، والادراكات تكون مطابقة للخارج.

ان الشاك لابد ان يذعن بأن معلومه من الوجدانيّات، اذ لابد من أن يعترف بأنه شاك، أي انه يعلم بشكه، لكون الشك من الوجدانيات، فاذا أقر بذلك يلزم ان يقر ببعض الادراكات الوجدانية الأخرى... وهكذا.

يعني الشاك بمثابة مَنْ يقول: كل كلامي كذب، فنقول له: كل كلامك كذب، وهذه القضية نفسها هي كلامك ايضاً، وهذا الكلام لايخرج من أحد احتمالين: إما ان يكون صادقاً أو كاذباً، فان كان كاذباً، فمعنى ذلك ان كلامك الآخر لن يكون كله كذباً، لأن هذه القضية التي تقول كل كلامي كذب قضية كاذبة وليست صادقة، وان كانت هذه القضية صادقة «كل كلامي كذب» فمعنى ذلك ان بعض كلامك الذي هو نفس هذه القضية «كل كلامي كذب» لايكون صادقاً، ففي الصورتين لايكون الحكم لصالحك.

الفصل التاسع

ينقسم العلم الحصولي الى حقيقي واعتباري

أهمية هذا المطلب:

ينقسم العلم الحصولي الى حقيقي واعتباري، وهذا التقسيم هو تقسيم للعلم الحصولي التصوري، فإن المقسم في هذا التقسيم هو العلم الحصولي التصوري، كما انه ليس كل اقسام التصور وانما هو خصوص العلم العقلي. ويعتبر هذا المبحث من ابداعات العلامة الطباطبائي في الفلسفة الاسلامية.

فان التفكيك بين الادراكات الحقيقية والاعتبارية أمر مهم جداً في العلوم، وبالذات العلوم العقلية، لأنه كثيراً مايقع الالتباس والخلط في توظيف العلوم الحقيقية في محل العلوم الاعتبارية، أو الادراكات الحقيقية في موضوع الادراكات الاعتبارية، وربما يجري العكس حينما يعتمد على الادراكات الاعتبارية في مورد الادراكات الحقيقية، فيقع كثير من الخلط والالتباس.

وهذا مايلاحظ بوضوح في علم أصول الفقه، فان الادراكات والمعاني في علم الاصول هي ادراكات اعتبارية، بينما يجري التعامل احياناً مع هذه الادراكات على اساس انها معاني حقيقية، ولذلك قد تستخدم براهين لاتستخدم إلا في مورد الادراكات والمعاني الحقيقية، فيقع الالتباس والخلط، وتنشأ المشاكل، إذ يعتمد على برهان الدور والتسلسل، بينما المورد ليس من الموارد التي يصح فيها برهان الدور والتسلسل.

أنواع المعاني:

قبل أن ندخل في بيان معنى الادراكات الحقيقية والاعتبارية، نسترجع

مطلباً ذكرناه غير مرة، ولأهميته وعلاقته بالمقام نذكره مرة أخرى. وهو ان المعاني الموجودة في ذهن الانسان قد قسمناها الى: معاني حسية وخيالية وعقلية، أو قل ان المعاني الموجودة في ذهن الانسان يمكن تقسيمها الى طائفتين: معاني جزئية ومعاني كلية، والمعاني الجزئية هي المعاني الحسية والخيالية، بينما المعاني الكلية هي المعاني العقلية، أو قل المعقولات، فالمعقولات هي الصور الكلية في الذهن. وهذه المعقولات تنقسم الى قسمين: معقولات أولية ومعقولات ثانية، والمعقولات الثانية تارة تكون معقولات ثانية منطقية وأخرى تكون معقولات ثانية فلسفية.

والمعقولات الأولية هي الصور العلمية الكلية المباشرة للاشياء، أي التي يتلقاها الذهن بواسطة الحواس مباشرة من الواقع. وبعبارة اخرى المعقولات الأولية هي ماهيات الاشياء في الذهن. وقد أشرنا فيما سبق الى كيفية حصول هذه المعقولات في الذهن، وبينا الاختلاف بين ماذهب اليه ابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي وبين ماذهب اليه صدر الدين الشيرازي، فان الأخير قال بأن الصورة الحسيّة تتعالى وترتقي الى صورة خيالية، ثم الخيالية تتعالى وترتقي الى صورة عقلية. هذه هي المعقولات الأولية.

أما المعقولات الثانية فهي تلك المعاني الكلية، التي لاتمثل صوراً علمية للموجودات والاشياء الخارجية المنعكسة في الذهن، وانما هي منتزعة من المعقولات الأولية، أي ان المعقولات الثانوية ليست الماهيات والمقولات، وانما هي معاني منتزعة من المعقولات الأولية. والمعقولات الثانية يصطنعها ويخترعها الذهن اساساً.

والمعقولات الثانية تنقسم الى: معقولات ثانية منطقية، وهي تلك المعاني الكلية التي يكون ظرف وجودها الذهن ولا صلة لها بالخارج، أي انه ليس لها

مصاديق في الخارج، مثل الكلية والجزئية، المحمول والموضوع.

أما المعقولات الثانية الفلسفية، فهي تلك المعقولات التي يكون مصداقها في الخارج، مع انها ليست معقولات ماهوية، فهي من ناحية ليست صوراً للامور والاشياء العينية كالمعقولات الأولية، كما انها لايتلقاها الذهن مباشرة عن طريق الحواس، كما في المعقولات الأولية، وانما ينتزعها ويخترعها ويصطنعها الذهن بطريقة خاصة، فهي من هذه الناحية كالمعقولات الثانية المنطقية، ولكنها ذات مصاديق في الخارج مثل العلة والمعلول، مع العلم ان المعقولات الثانية لها دور مهم وأساسي في المعرفة البشرية.

المعاني الحقيقية:

ان العلم الحصولي التصوري أو قل المفاهيم والمعاني الموجودة في الذهن تنقسم الى نوعين:

١ ـ المعاني الحقيقية.

٢ ـ المعاني الاعتبارية.

والمقصود بالمعاني الحقيقية هي المعقولات الأولية نفسها، أو قل هي الماهيات. والمعقولات الأولية، هي تلك المعاني التي توجد في الخارج بوجود خارجي وتوجد في الذهن بوجود ذهني، أي ان المعقول الأول هو ذلك المعنى الذي يكون لابشرط من حيثُ الخارجُ ومن حيثُ الذهنُ، يعني يمكن ان يوجد في الخارج ويمكن ان يوجد في الذهن، فاذا وجد في الخارج وُجِدَ بوجود خارجي، وإذا وجد في الذهن وُجِدَ بوجود ذهني، مثل ماهية الانسان توجد في الخارج بوجود خارجي وتوجد في الذهن بوجود ذهني. وعلى هذا الاساس يرتبط الانسان بالخارج من خلال الماهيات الخارجية. وبعبارة أخرى ان مافي ذهن الانسان وما في الخارج هو أمر واحد متحد من حيثُ الماهيةُ، فان ماهية الانسان

التي في الخارج مثلاًهي نفس ماهية الانسان التي في الذهن، وان كانت ماهية الانسان التي في الخارج متلبسة بوجود خارجي وماهية الانسان التي في الذهن متلبسة بالوجود الذهني. هذا هو المفهوم الحقيقي.

إذاً المفهوم الحقيقي هو ذلك المفهوم الذي يوجد تارة بوجود خارجي فتترتب عليه الآثار الخارجية، ويوجد تارة أخرى بوجود ذهني فلا تترتب عليه الآثار الخارجية لذلك الوجود. هذه هي المعاني الحقيقية.

ولعل التسمية بالحقيقية باعتبار وقوعها في جواب السؤال بـ «ما الحقيقية».

المعاني الاعتبارية:

المدركات الاعتبارية بخلاف المدركات الحقيقية، فهي عبارة عن مفاهيم تكون حيثية مصداقها انها في الخارج وتترتب عليها الآثار الخارجية، ولايمكن ان تكون في الذهن، يعني مثل الوجود، فالوجود ليس في الذهن، لأن حيثية الوجود هي حيثية ترتب الآثار الخارجية. ولو فرضنا انه في الذهن فيعني ذلك انقلابه. إذاً الوجود وصفات الوجود الحقيقية، يعني مايتصف به الوجود، كالوجوب والامكان والوحدة، هذه المفاهيم حيثية مصداقها انها في الخارج، فمادامت حيثية مصداقها انها في الخارج فهي مفاهيم اعتبارية، وكذلك تلك المفاهيم التي حيثيتها انها ليست في الخارج، كالعدم، فالعدم لامصداق له في الخارج، كما لامصداق له في الذهن، لأنه لاشيء، بطلان محض. إذاً مفهوم العدم ايضاً مفهوم اعتباري، لأن حيثيته انه لاشيء في الخارج، وهو مقابل للوجود، فليس له وجود ذهني ولا وجود خارجي.

من هنا يتضح ان المعاني الاعتبارية حيثية مصداقها انها في الخارج، وتترتب عليها الآثار الخارجية، ولايمكن ان تكون في الذهن، لأنها لو كانت في الذهن للزم من ذلك الانقلاب، لأن حيثيتها انها في الخارج. وتلك المفاهيم التي

حيثيتها انها ليس في الخارج، كالعدم، ولذلك لاتكون في الذهن، لأنها لاشيء.

إذاً المفهوم الاعتباري هو ذلك المفهوم الذي حيثية مصداقه انه في الخارج، ولايكون في الذهن لانه في الخارج، فلو جردته من الخارجية لانقلب الى غيره، أو حيثية مصداقه انه ليس في الخارج فلا يحل في الذهن، لأنه لو فرضنا انه حلّ ووجد في الذهن لانقلب من أمر ليس بموجودالى أمر موجود.

فالمفاهيم الاعتبارية هيالمفاهيم التي حيثية مصداقها انها في الذهن وليس في الخارج، وهي من قبيل الكلي والجزئي، والجنس والفصل، وكافة المعقولات الثانية المنطقية. وهكذا المعقولات الثانية الفلسفية التي حيثية مصداقها أنه في الخارج، كالوجود وصفاته الحقيقية، مثل الوحدة والفعلية والخارجية.

كيفية ظهور المعاني الاعتبارية:

المعاني الحقيقية يتلقاها الذهن مباشرة من الخارج، ونسبة الذهن أو النفس الى المعقولات الأولية أو قل المعاني الحقيقية هي نسبة الانفعال، أي أن النفس لاتوجِدُ هذه المفاهيم وانما توجَدُ فيها فتنفعل بها، وتتلقى منها النفس بقدر استعدادها، أي ان المستفيض يأخذ من المفيض بقدر مالديه من الاستعداد، يعني هذا الوعاء يمتلئ بقدره. ولذلك يكون تلقي النفوس للعلوم مختلفاً، حسب الوعاء، وحسب الاستعداد.

بينما نسبة النفس الى المفاهيم الاعتباريةليست نسبة الانفعال، وانما هي نسبة الفعل، يعني ان النفس هي التي تخترع وتصطنع المعاني والادراكات الاعتبارية، ولكن هذا الاختراع ليس عملاً موهوماً وجزافياً، وانما هو يجري وفق قوانين ذهنية دقيقة، حللها المصنف تحليلاً علمياً مفصلاً في كتابه أصول الفلسفة.

لكن في بداية الحكمة لم يفصل هذه المسألة، واكتفى بأن أشار اليها اشارة عابرة، لكي يمهد للبيان الوافي الذي ذكره في نهاية الحكمة. المهم انه لابد ان تكون هذه المسألة واضحة. فان الفرق بين المفهوم الحقيقي والاعتباري، هو أن نسبة الذهن الى الادراكات الحقيقية ليست نسبة الفعل، وانما هي نسبة الانفعال، يعني يتلقاها الذهن. بينما نسبة الذهن والنفس للمعاني والادراكات الاعتبارية نسبة الفعل والاصطناع والاختراع والايجاد. طبعاً هذا انما يتحقق ضمن شروط واحوال وآلية محددة، وليست العملية جزافية.

نسبة المعاني الحقيقية والاعتبارية الى مصاديقها:

أن نسبة المفاهيم الحقيقية الى مصاديقها هي بنحو نسبة الكلي الى افراده، أي كنسبة الماهية الى مصاديقها، بينما نسبة المفاهيم الاعتبارية الى مصاديقها هي ليست نسبة الماهية الى افرادها ومصاديقها.

إذاً المعنى والمفهوم الحقيقي يمثل تمام ماهية الفرد، ومأخوذ في ماهية وحدّ الفرد، أما المعنى الاعتباري فانه كمعنى الوجود عندما ينطبق على مصداقه في الخارج، فليس هو بنحو انطباق الماهية على فردها، أي ليس هو بنحو يكون جزءاً للمصداق كانطباق الانسان على زيد.

وبعبارة أخرى عندما نقول: (زيد موجود)، فليست الموجودية مأخوذة في حدّ زيد، لأن حدّ زيد هو الانسانية، والانسانية مأخوذة فيها الناطقية والحيوانية. من هنا يقولون ان المعنى الحقيقي صدقُهُ على مصاديقه بنحو صدق الكلي على افراده، بينما نسبة المعنى الاعتباري الى افراده هي نسبة المفهوم الى مصداقه.

نتائج:

إذا اتضح ذلك فالمصنف يذكر بعض النتائج، التي تترتب على تصنيف المعاني الى حقيقية واعتبارية:

١ ـ لو عثرنا على مفهوم يحمل على الواجب والممكن، يعني هو مشترك معنوي، كما في قولنا: الباري موجود، والانسان موجود، أو الباري حي، والانسان حي، أو الباري عالم، والانسان عالم، فان هذا المفهوم الذي يُحمَل على الواجب والممكن لايمكن ان يكون مفهوماً ماهوياً، أي لايمكن ان يكون معنىً حقيقياً، وانما هذا المفهوم مفهوم اعتباري.

٢ ـ بعض المفاهيم تحمل على اكثر من مقولة، كالحركة، فانها تصدق على أكثر من مقولة، إذ تصدق على مقولة الكيف «الحركة الكيفية» فنقول: هذا الكيف يتحرك، يعني اللون يتغير من أصفر الى أحمر مثلاً، وتصدق على حركة الكم، «الحركة الكمية». فنقول: هذا طوله يزداد، وهكذا باقي المقولات. إذاً الحركة تصدق على مقولات متعددة متباينة بتمام الذات، وهذا يعني ان الحركة مفهوم اعتباري وليس مفهوماً حقيقياً، وإلا لو كانت مفهوماً حقيقياً للزم أن تكون الحركة في آن واحد كيفاً وكماً وجوهراً وعرضاً، وكما قرأنا فيما سبق انه لايمكن ان يكون الشيء الواحد مجنساً بجنسين، فالانسان لايمكن أن يكون جوهراً وكماً مثلاً.

٣ ـ ان المفاهيم الاعتبارية ليس لها حد، يعني لايمكن ان نحصل لها على تعريف حقيقي، لأن الحد عادةً يتألف من الجنس والفصل، وهذان يرتبطان بالماهية، ولذلك قالوا: ان الحد بالماهية وللماهية، يعني إذا كانت هناك ماهية يكون لها حد، حيثُ نحلل هذه الماهية ونجزئها الى اجزائها التي هي الجنس والفصل، لأن الحد والتعريف كما قلنا فيما سبق هو التجزئة والتحليل، وإذا لم يكن هذا المفهوم مفهوماً ماهوياً فهو مفهوم بسيط غير قابل للتجزئة والتحليل.

إذاً المفاهيم الاعتبارية، يعني المعقولات الثانية، لاحد لها، لان الحد للماهية، وهذه المعقولات ليست مفاهيم ماهوية، كما انها لاتكون حداً لشيء، يعني لاتؤخذ في حد ماهية، لأن الحد كما انه للماهية هو ايضاً بالماهية، فعندما

تريد ان تأخذ أمراً ما في حد أمر آخر فلابد ان يكون هذا الحد ماهية، تأخذ الجنس، كالحيوان مثلاً في تعريف الانسان.

مصطلحات أخرى للاعتباري:

١ ـ نستعمل الاعتباري في مقابل الاصيل، كما قلنا فيما سبق في بحث أصالة الوجود، ان الاصيل هو مايكون منشأ لترتب الآثار، ولذلك كان الوجود أصيلاً، لأنه منشأ لترتب الآثار، اما الاعتباري فما لايكون منشأ لترتب الآثار. فهذا المعنى الذي ذكرناه هنا للاعتباري غير المعنى الذي ذكرناه في أصالة الوجود.

٢ ـ الاعتباري هو الذي ليس له وجود منحاز، أي أن المعنى الاعتباري هو المعنى الانتزاعي الذي يكون له منشأ انتزاع، مثل الزوجية، فان الزوجية كزوجية لاجود مستقل لها، وانما وجود الزوجية بوجود منشأ انتزاعها، ومنشأ انتزاع الزوجية هو الزوجان.

إذاً الاعتباري بهذا المعنى هو ماليس له وجود مستقل منحاز، وانما له منشأ انتزاع ،وهو معنىً انتزاعي منتزع من منشإ انتزاعه، فالاعتباري بهذا المعنى يرادف الانتزاعي، وهو ما ليس له بحذاء، وانما الموجود منشأ انتزاعه، بينما غير الاعتباري بهذا المعنى هو الحقيقي الذي له وجود مستقل منحاز.

٣ ـ احياناً يطلق الاعتباري على بعض الامور بالتشبيه والمناسبة، من قبيل اطلاق الرأس على زعيم القوم، تقول مثلاً: زيد رأس وبكر مرؤوس. ففي الواقع ان زيداً لم يضف له شيء، وبكر لم ينقص منه شيء، ولكن هذا الأمر الاعتباري يعني ان زيداً وصفناه بأنه رأس، تشبيهاً له بالرأس بالنسبة الى بدن الانسان، فهذه المناسبة هي المصححة للاستعمال، والمصححة لهذه النسبة. ونسبة الرأس الى القوم كنسبة الرأس الى اليد، ولذلك عبرنا عنه بالرأس.

الفصل العاشر
في أحكام متفرقة

يتحدث المصنف في هذا الفصل في ثلاثة أمور:

الأول: تقسيم المعلوم الى مابالذات وما بالعرض.

الثاني: بيان ان العلوم الحصولية ترجع الى علوم حضورية.

الثالث: بيان ان العقول المجردة عن المادة ليس عندها علم حصولي وانما العقول علمها علم حضوري.

١ ـ المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض:

ان العلم الحصولي ينقسم الى معلوم بالذات ومعلوم بالعرض، والمراد بالمعلوم بالذات هو نفس ماهو حاضر لدى العالم، فان الصورة الحاضرة في الذهن هي المعلومة أولاً وبالذات.

أما المعلوم بالعرض فهو ذلك الشيء الخارجي غير الحاضر في الذهن، وهو معلوم بالعرض لوجود نحو من الاتحاد بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، لأن المعلوم بالذات موجود في ماهيته في الذهن، ولكن هذه الماهية متلبسة بالوجود الذهني، والمعلوم بالعرض ماهيته بالخارج، وتلك الماهية متلبسة بالوجود الخارجي.

فلوجود هذا النحو من الاتحاد في الماهية بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض يجد الذهن ان المعلوم بالذات هو نفس المعلوم بالعرض، وإلاّ فالمعلوم بالذات غير المعلوم بالعرض.

يعني ان الذهن عندما يقيس مالديه مع مافي الخارج يجد ان الماهية

الحاضرة لديه هي عين الماهية التي في الخارج. ومن هنا يرى ان ماهو معلوم بالعرض هو نفس ماهو معلوم بالذات، وان كان المعلوم بالعرض هو الوجود الخارجي والمعلوم بالذات هو الوجود الذهني.

اذاً ينقسم المعلوم في العلم الحصولي الى معلوم بالذات ومعلوم بالعرض، والمعلوم بالذات هو نفس الصورة الحاصلة لدى العالم، والمعلوم بالعرض هو الأمر الخارجي الذي تكشف وتحكي عنه هذه الصورة.

إشكال:

قد يقال ان المعلوم بالعرض الذي هو الامر الخارجي، إذا كان موجوداً في عالم الطبيعة فمما لاإشكال فيه ان كل ماهو موجود في عالم الطبيعة بناءً على القول بالحركة الجوهرية متغير، فهو في كل آن غيره في الآن الذي يليه، فاذا كان الأمر كذلك فان المعلوم بالذات، أي الصورة الحاصلة لدى العالم ثابتة، لأنها مجردة عن المادة، باعتبار الصور العلمية بمجموعها، سواء كانت صورة حسية أم خيالية أم عقلية فهي مجردة عن المادة، والمجرد ثابت، فاذا كانت الصورة ثابتة وما في الخارج متغير ،فكيف نقول ان مافي الذهن مطابق لما في الخارج؟ يعني الشيء الذي نعلمه، أي شيء من الاشياء، كالكتاب الذي نعلمه، أو القمر، أو الأرض، أو الجدار، فمادام في دائرة عالم الطبيعة فهو متغير، لأن كل عالم الاجسام، كما تقول نظرية الحركة الجوهرية، متجدد.

فاذا كان كذلك فالصورة العلمية الموجودة في الذهن سواء كانت صورة كلية أم جزئية، يعني محسوسة أم خيالية أم عقلية، فهذه الصورة ثابتة لانها مجردة عن المادة. إذاً كيف نقول: ان هذه الصورة هي ذلك الأمر الخارجي؟ فلابد من حل لهذه المشكلة.

جواب الاشكال:

يحل المصنف هذه المشكلة بإرجاع العلوم الحصولية الى علوم حضورية.

٢ ـ العلوم الحصولية ترجع الى حضورية:

كل مايدركه الانسان من معقولات هو مجرد عن المادة، فلابد ان يكون ايضاً العاقل مجرداً عن المادة، أي النفس التي تدرك هذه المعقولات ايضاً لابد ان تكون مجردة عن المادة، فحينئذ تحضر لدى النفس المجردة عن المادة تلك الامور المجردة عن المادة ايضاً.

من هنا لابد ان نُذكّر بما اشرنا اليه فيما سبق، وهو ان مدرسة الحكمة المتعالية ترى ان عوالم الامكان تنقسم الى ثلاثة عوالم، عالم العقل أو عالم الجبروت، وعالم المثال أو عالم الملكوت، وعالم الطبيعة وعالم المادة أو عالم الناسوت، وهذه العوالم بينها طولية، وان الموجودات الموجودة في عالم الطبيعة موجودة أيضاً في تلك العوالم الأخرى، ولكن وجودها في عالم الطبيعة وجود مادي، بينما وجودها في عالم المثال وفي عالم العقل وجود مجرد بحسب تلك العوالم.

إذاً من حيثُ الماهيةُ يكون الكتاب موجوداً في عالم العقل وفي عالم المثال وفي عالم الطبيعة، وتكون ماهيته ماهيّة واحدة، أي انه هو كتاب، ولكن نحو وجوده مختلف، يعني أن وجوده في عالم الطبيعة وجود مادي، بينما وجوده في عالم المثال مجرد عن المادة دون آثارها، وفي عالم العقل مجرد عن المادة وآثارها.

وباعتبار ان مراتب الوجود حقيقة واحدة مشككة، فمرتبة الوجود المجرد أقوى وأشد من مرتبة الوجود المادي، ولكن الحقيقة حقيقة واحدة، أي الماهية هي نفسها ماهية واحدة، فماهية الكتاب واحدة، ولكن وجوده في عالم الطبيعة غير وجوده في عالم المثال، وغير وجوده في عالم العقل.

فما ينكشف لنا وما نعلم به ليس هو الموجود المادي، لانه من المحال ان يحضر الموجود المادي لدينا بوجوده المادي، لان النفس أمر مجرد، وما هو حاضر للنفس لابد أن يكون أمراً مجرداً، فمادام العاقل «النفس» أمراً مجرداً لابد أن يكون المعقول ايضاً أمراً مجرداً وليس مادياً.

من هنا يتضح ان مايحصل عليه الانسان بالعلم هو ذلك الموجود المجرد، وان كان علمه علماً جزئياً فان النفس تتحد بعالم المثال ويحضر لديها الوجود المجرد، وان كان المعقول والمعلوم كلياً فالنفس تتحد بعالم العقل، فتدرك ذلك الموجود المجرد الكلي.

ولكن هنا ايضاً قالوا ان النفس عندما تتحد بعالم المثال أو بعالم العقل، ففي الواقع انما تتحد بوجود رابط، وهذا الوجود الرابط هو المفاض، وليس الجوهر العقلي عينه، يعني ليس نفس العقل الذي هو جوهر عقلي، وانما المفاض عليها هو الوجود الرابط من هذا الجوهر العقلي، فبسبب هذا الاتحاد تخرج النفس المجردة من كونها في مرتبة القوة، يعني في مرتبة التعقل بالقوة، الى التعقل بالفعل، أي بواسطة الاتحاد مع تلك الموجودات المجردة تخرج النفس من حالة القوة الى حالة الفعل، كما قالوا.

قد يقال: ان هذه الموجودات المجردة التي هي عاقلة ايضاً، هل وجودها أقوى من النفس؟

وبعبارة أخرى ان تلك الموجودات المجردات الظاهرة للقوة العاقلة اي النفس، والتي تتحد مع النفس فتخرج النفس بسبب الاتحاد معها من القوة الى الفعل، أهي أقوى في الوجود أم النفس أقوى في الوجود؟

يقول المصنف: ان تلك الموجودات المجردة أقوى في وجودها من النفس التي تتحد معها، لأن هذه الموجودات مجردة ذاتاً وفعلاً، فهي في مقام ذاتها ليست

محتاجة الى المادة كما انها في مقام فعلها ليست محتاجة الى المادة، بينما النفس مجردة ذاتاً لا فعلاً، أي أنها في مقام ذاتها مجردة عن المادة، ولكنها في مقام فعلها ليست مجردة عن المادة، وانما هي تفعل بواسطة الاعضاء والجوارح، فهي محتاجة الى المادة.

إذاً المفاهيم الظاهرة للنفس مجردة تجرداً تاماً، وهذا التجرد أعم من أن يكون تجرداً عقلياً أو تجرداً مثالياً، والتجرد العقلي هو بالنسبة الى الصور الكلية، والتجرد المثالي هو بالنسبة الى الصور الجزئية. اما النفس التي تتحد مع هذه الموجودات المجردة فانها مجردة تجرداً ناقصاً لا تاماً، لانها مجردة في مرتبة ذاتها لا في مرتبة فعلها، ومما لا اشكال فيه ان المجرد تجرداً تاماً أقوى من المجرد تجرداً ناقصاً.

وبعبارة أخرى ان النفس تَستَكمِل إذا اتحدت بهذه الموجودات المجردة، يعني تخرج من انها تتعقل بالقوة الى انها تتعقل بالفعل، أي ان النفس تستكمل عندما تتحد بهذه المجردات، وعندما تتلقى هذه المفاهيم. ومن الواضح ان المستكمِلَ أضعف وجوداً من المُستَكمَل به، يعني يوجد شيء يكمل النفس، وهذا الشيء الذي يكمل النفس أقوى وجوداً من النفس، لأن النفس كانت ناقصة وكَمُلت بهذا الأمر، فما كمّلها هو أقوى وجوداًمنها.

ثم ان النفس عندما تتحد مع هذه الموجودات المجردة:

أ ـ فإذا كان ماتدركه جوهرياً، اتحدت النفس مع ذلك الجوهر في وجوده المجرد:

١ ـ في عالم العقل إذا كانت الصورة كلية.

٢ ـ وفي عالم المثال إذا كانت الصورة جزئية.

ب ـ وإذا كان ماتدركه عرضاً اتحدت مع موضوع العرض.

يعني إذا كان ادراكها للون التفاحة مثلاً، فانها تتحد مع الجوهر نفسه، اي التفاحة، الذي هو موضوع لهذا اللون، لأن النفس لو اتحدت مع نفس العرض للزم ان يكون العرض موجوداً بوجودين، مرة يكون موجوداً لموضوعه الذي هو التفاحة، الجوهر، ومرة أخرى يكون موجوداً للنفس، والشيء الواحد لايمكن ان يكون موجوداً لموضوعين، فان وجوده لموضوعه فقط.

إذاً النفس تتحد مع الجوهر المجرد عن المادة، فإذا اتحدت مع الجوهر كانت عالمة بالعرض، يعني تتحد النفس بالصورة الجوهرية، وعندما تتحد بالصورة الجوهرية تكون عالمة بالعرض، الذي هو حالّ بالجوهر.

٣ ـ العقول المجردة ليس لديها علم حصولي:

ان العقول المجردة عن المادة ليس عندها علم حصولي، لانها مجردة عن المادة في ذاتها وفي فعلها، وكل ماهو موجود لديها هو علم حضوري، لأن الذي يكون له علم حصولي هو الناقص كالنفس، فهذه النفس تستكمل بالاتحاد مع الصور العلمية، ولكن العقول ليست ناقصة، وانما كل ماهو ممكن لها موجود لها بالفعل، فليس لها شيء بالقوة أصلاً، ولا قوة فيها، لأن القوة تحتاج الى مادة، بينما هي مجردة عن القوة.

إذاً كل ماهو ممكن لها فهو فعلي لها، موجود لها بالفعل، لانه لاقوة فيها لتجردها عن المادة. فليس لها علم حصولي، لان ماله علم حصولي، لابد ان يكون له استعداد، لابد أن يكون ناقصاً، لابد ان تكون فيه قابلية وقوة، فيخرج من القوة الى الفعل، ويستكمل بالاتحاد مع الصور العلمية، اما العقول فلا تحتاج الى ذلك، وكل مايمكن لها هو موجود لها بالفعل، فهي لاتخرج من القوة الى الفعل لتستكمل بالاتحاد مع المفاهيم.

الفصل الحادي عشر
كل مجرد فهو عاقل

ان البحث في هذا الفصل اورده المصنف في ثلاث نقاط، والهدف الاساسي من هذا البحث هو بيان مايعرف باتحاد العقل والعاقل والمعقول. ففي النقطة الاولى يبين معنى هذا الاتحاد. وفي النقطة الثانية أورد اشكالاً على عدم علم النفس بالمجردات، وحضور المجردات بتمامها لدى النفس واجاب على هذا الاشكال. وفي الثالثة يبين ان هذا البرهان الذي ذكره انما يجري في الجواهر المجردة دون الاعراض.

اتحاد العقل والعاقل والمعقول:

العقل هنا بمعنى الادراك، وليس التعقل الذي هو من أقسام العلم الحصولي، فإن علم المجرد حضوري. وان ذات المجرد التامة حاضرة لذاته، بخلاف الصور النوعية والجسمية فانها حاضرة للمادة لا لذاتها.

وان كل مجرد هو عقل وعاقل ومعقول، اما انه عقل فلان المجرد أمر فعلي محض، يعني أن المجرد هو مجرد عن المادة، وحيثُ يكون مجرداً عن المادة فانه لاقوة فيه، وحيثُ لاقوة فيه فهو فعليٌ فعلية محضة، لان القوة في مقابل الفعلية، فإذا لم تكن هناك قوة فلابد ان يكون هذا الموجود فعلياً فعلية محضة، فاذا كان فعلياً فعلية محضة فمعنى ذلك ان كل ماهو ممكن له يكون فعلياً له، أي مايمكن ان يوجد ويحضر لهذا الشيء المجرد بالامكان انما يكون له بالفعل، لأن هذا الشيء المجرد لمّا لم يكن لديه قوة فليس له حالة منتظرة، أي ليس فيه استعداد، ليس فيه قابلية، لكي يخرج من حالة القوة الى حالة الفعل، فكل ما

يمكن ان يكون للمجرد يكون ثابتاً له بالفعل.

إذاً كل ماهو ممكن له يكون ثابتاً له بالفعل، فاذا كان ثابتاً له بالفعل فهو معقول له بالفعل، أي اذا كان ثابتاً للمجرد، فمعنى الثبوت له هو الحضور، ومعنى الحضور هو انه حاضر للمجرد، يعني ذلك انه معقول ومعلوم له، لان العلم معناه حضور مجرد لمجرد، فاذا كان حاضراً له يكون معلوماً ومعقولاً له. فالعقل أو قل العلم متحد مع المعلوم.

وبما ان هذا المعقول حاضر وثابت له فهو عقل ايضاً، يعني هو معقول من جهة وهو عقل من جهة أخرى، أو بعبارة اخرى من زاوية نعبر عنه بأنه عقل، ومن زاوية اخرى نعبر عنه بأنه معقول.

ولما كانت ذات هذا الامر المجرد حاضرة لذاته فهو عاقل لذاته، فاصبح عقلاً وعاقلاً ومعقولاً. وعلى هذا الاساس يقال ان كل مجرد عقل وعاقل ومعقول.

وبعبارة أخرى يمكن ان نقول: ان العقل والعاقل والمعقول هي مفاهيم ثلاثة منتزعة من وجود واحد، فان المصداق هو هذا الامر المجرد، ولكن هذا الامر المجرد من زاوية نعبر عنه بانه عقل، ومن زاوية اخرى نعبر عنه بانه معقول، ومن زاوية ثالثة نعبر عنه بأنه عاقل.

فهو عاقل لانه يعقل ذاته ويعقل غيره، وهو معقول لان مايمكن ان يثبت له يكون ثابتاً له بالفعل، لأنه ليس فيه قوة، وليس فيه حالة منتظرة، ولذلك فان حضور الاشياء له بالفعل يعني حضور المجردات له بالفعل، بمعنى ان هذا المعقول موجود لديه، لان المعلوم هو حضور مجرد لمجرد، فمعنى حضوره هو أنه معلوم لديه، فهو إذاً معقول، وهو عقل، لان العلم متحد مع المعلوم، أو قل العقل متحد مع المعقول، فهو عقل. فهذه مفاهيم ثلاثة منتزعة من وجود واحد، فهنا

اتحد العقل والعاقل والمعقول.

وهذه هي المسألة المعروفة باتحاد العقل والعاقل والمعقول، والتي أوضحناها ببيان فيه شيء من التفصيل في بداية هذه المرحلة.

اشكال:

يلزم من ذلك ان تكون النفس الانسانية عاقلة لنفسها، ولكل مجرد من المجردات المفترضة باعتبار ان كل مجرد يكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، يعني يكون عاقلاً لنفسه وعاقلاً لغيره ،فحينئذ النفس الانسانية باعتبارها مجردة فلابد ان تكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، أي هي عاقلة لنفسها، وعاقلة لكل مجرد مفترض، فتكون كل المجردات حاضرة لديها، بينما نحن نرى بالبداهة ان النفس الانسانية ليست كذلك، وانما علمها بالمجردات علم اكتناهي، فهي تحيط ببعضها فيما لاتحيط بالبعض الآخر. فكيف نجيب على هذا الاشكال.

جواب الاشكال:

ان النفس الانسانية لو كانت مجردة تجرداً تاماً لصح هذا الكلام، أي تكون عاقلة لنفسها وعاقلة لغيرها، فيكون كل مجرد مفروض حاضراً لديها، ولكن النفس الانسانية، كما قلنا،مجردة في مقام ذاتها ولكنها مادية في مقام فعلها، فهي من حيثُ هي مجردة في ذاتها تعقل ذاتها، باعتبار ان ذاتها مجردة فتكون ذاتها حاضرة لذاتها، اما تعقلها لغيرها فيتوقف على خروج هذه النفس من القوة الى الفعلية بالتدريج، بحسب مالديها من الاستعدادات المختلفة التي تكتسبها.

وببيان آخر نقول: ان هناك فرقاً بين علم النفس بنفسها وبين علم النفس بغيرها، فان الكلام المذكور انما يجري في علم النفس بنفسها، نفسها تكون حاضرة لنفسها، لان نفسها مجردة فتكون حاضرة لهذه النفس المجردة.

وعلم النفس بنفسها علم حضوري، اما علم النفس بغيرها، فباعتبار ان النفس مجردة في ذاتها ومادية في فعلها، لذلك يتوقف تعقل النفس لغيرها على خروجها بشكل تدريجي من حالة القوة الى حالة الفعل، بحسب استعدادات النفس المختلفة من التعلم والارتياض، وحينئذ يقال: ان النفس كلما تحررت من حالة القوة وتحررت من المادة واتجهت نحو الفعلية والتجرد، اصبحت اكثر قدرة على ادراك المجردات.

ومن هنا يقولون اذا تجردت النفس تجرداً تاماً، وكانت مجردة في ذاتها وفي فعلها، وبلغت ماعبرنا عنه سابقاً بالعقل المستفاد، فحينئذ تحضر لديها المجردات، وتحصل على جميع المعقولات، ويكون علمها بها علماً بسيطاً، وهو الذي عبرنا عنه بالعلم الاجمالي، أي البسيط.

هذا البرهان يجري في الجواهر المجردة:

ان هذا الكلام انما يتم في الجواهر والذوات المجردة، التي يكون وجودها في نفسها لنفسها، وأما الاعراض التي يكون وجودها لغيرها، فان العاقل للاعراض انما يعقل المعقول الذي هو محلها، فالعاقل للاعراض انما يكون عاقلاً للجواهر التي هي موضوع للاعراض، وتكون الاعراض معقولة لابذاتها مباشرة، وانما الذي يكون معقولاً هو موضوع الاعراض وهو الجوهر، لا الاعراض نفسها مباشرة. أي ان الأعراض لما لم تكن موجودة لنفسها لم تكن حاضرة لنفسها فإن الحضور هو الوجود.

وكذلك كل النسب والارتباطات والاوضاع التي تكون وجوداتها في غيرها لا في أنفسها، انما يكون ادراك العاقل وتعقله لها عبر موضوعاتها لا بأنفسها مباشرة، لأن وجودها في نفسها لغيرها وليس وجودها في نفسها لنفسها.

الفصل الثاني عشر
في العلم الحضوري، وانه لايختص بعلم الشيء بنفسه

ان العلم الحضوري هو حضور المعلوم لدى العالم، بينما العلم الحصولي هو حضور صورة المعلوم لدى العالم. العلم الحصولي ينقسم الى: تصور وتصديق، بينما العلم الحضوري لاينقسم الى تصور وتصديق. العلم الحصولي يمكن ان تقام عليه البراهين، بينما في العلم الحضوري الشيء حاضر بنفسه، وهو أمر وجداني.

العلم الحضوري لايختص بعلم الشيء بنفسه:

ان الجواهر المجردة باعتبارها فعليةٍ، ومجردةً عن المادة ولاتشوبها شائبة القوة، تكون حاضرة لنفسها، فاذا كانت حاضرة في نفسها لنفسها، والعلم هو الحضور، فحينئذ تكون عالمة بنفسها، ويكون علمها بنفسها علماً حضورياً.

من هنا انبثق بحث هو ان العلم الحضوري لايختص بعلم الشيء بنفسه، وانما العلم الحضوري اعم من ذلك، يعني انه يشمل علم الشيء بنفسه وعلم الشيء بغيره، كعلم العلة بمعلولها ،اذا كانت العلة مجردة والمعلول مجرداً، وعلم المعلول بعلته اذا كان المعلول مجرداً والعلة مجردة.

لكن يوجد خلاف في هذه المسألة بين الفلسفة المشائية والاشراقية، فالمشاؤون قالوا: ان العلم الحضوري يختص بعلم الذات بذاتها، علم الشيء بنفسه، فيما ذهب الاشراقيون الى ان العلم الحضوري أعم من ذلك، أي يشمل علم الشيء بنفسه، مضافاً الى علم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلته.

مع العلم ان شيخ الإشراق لا يخص علم العلة بالمعلول علماً حضورياً بما اذا كانا مجردين، غير ان المصنف لما لم يقل بحضور المادي خصّه بما اذا كانا مجردين.

وتوسع بعضٌ في بيان اقسام العلم الحضوري، فقالوا: ان العلم الحضوري يشمل علم النفس بنفسها، وعلم النفس بقواها الإدراكية وغير الإدراكية، أي بمجموع القوى التي للنفس، يكون علماً حضورياً ايضاً، وكذلك علم النفس بحالاتها النفسية وأحوالها الروحية مثل الحب، البغض، الشوق، الارادة، وغير ذلك.

وكذلك قالوا: من أقسام العلم الحضوري هو علم النفس بآثارها، يعني الأثر الذي يحصل في أعضاء الإدراك من الأشياء الخارجية، كالصورة الحاصلة لديها، فان الصورة الحاصلة لدى النفس، يكون علم النفس بها علماً حضورياً.

وقالوا ايضاً: ان من اقسام العلم الحضوري هو علم النفس بالموجودات المثالية والموجودات العقلية كما تقدم، فان هذا العلم يحصل باتحاد النفس بالعقل أو باتحادها بالموجود المفارق المثالي، وحينئذ يحضر ذلك الموجود في عالم العقل لدى النفس، أو يحضر الموجود في عالم المثال لدى النفس بنفسه، فيكون علمها به علماً حضورياً.

كما قالوا: إن هذا العلم انما هو من علم المعلول بالعلة، لأنه علم بمبادئ وعلل وجود النفس، على اعتبار ان عالم العقل هو علة لعالم المثال، وعالم المثال علة لعالم الطبيعة، والنفس موجودة فى هذا العالم.

إذاً الاشراقيون توسعوا في العلم الحضوري، والمصنف، تبعاً لهم، اختار ذلك ايضاً، فذهب الى ان العلم الحضوري أعم من علم الشيء بذاته، وعلم العلة بمعلولها، وعلم المعلول بعلته.

مع العلم ان شيخ الاشراق لا يخص علم العلة بالمعلول علماً حضورياً بما اذا كانا مجردين، غير ان المصنف لما لم يقل بحضور المادي خصّه بما اذا كانا مجردين.

اما توجيه هؤلاء لكون العلم الحضوري أعم، فقد قالوا: اما علم الشيء بنفسه علماً حضورياً فقد تقدم ذلك.

واما علم العلة بمعلولها علماً حضورياً، فلان المعلول وجوده بالنسبة الى

العلة وجود رابط، يعني هو قائم بالعلة، وغير مستغنٍ عن العلة، كما مثلنا بهذا المثال البسيط في ان علاقة المعلول بالعلة كعلاقة الشعاع بالشمس، فلو غابت الشمس آناً ما انقطع الشعاع، وبما ان المعلول وجوده وجود رابط، كوجود الاشعة بالنسبة للشمس، فهو قائم بالوجود المستقل الذي هو وجود العلة. اذاً وجود المعلول حاضر بتمامه لدى العلة، والعلم معناه الحضور، يعني حضور مجرد لمجرد، وعلى هذا الاساس فان العلة عالمة بمعلولها ـ إن كان مجرداً ـ علماً حضورياً، لانه ليس هناك فاصل وحائل يحول بين المعلول وعلته، وانما المعلول قائم بعلته ثابت لها، يعني حاضر لديها، والحضور معناه العلم، لأن العلم هو حضور مجرد لمجرد، فاذا كانت العلة مجردة والمعلول مجرداً، والمعلول وجوده وجود رابط، فهو ثابت وقائم بالعلة وحاضر للعلة، والحضور معناه العلم، فتكون العلة عالمة بالمعلول علماً حضورياً.

اما كون المعلول عالماً بالعلة، فيمكن توضيحه بان يقال: باعتبار ان المعلول ليس بمستقل وانما هو قائم بالعلة، وجوده وجود رابط، فاذا كان قائماً بالعلة، اذاً هو متحد مع العلة، فتكون العلة حاضرة بوجودها لمعلولها، فاذا كانت حاضرة، فالحضور هو العلم، لان العلم هو حضور مجرد لمجرد، فاذ كان المعلول مجرداً والعلة مجردة، فمعنى ذلك ان المعلول يكون عالماً بعلته، وعلمه بعلته هو علم حضوري.

والفرق هنا بين علم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلته، هو ان علم العلة بمعلولها علم تام لانها محيطة بمعلولها، كما لو رسمنا دائرة صغيرة ورسمنا من بعدها دائرة كبيرة محيطة بها.

اما علم المعلول بعلته فهو علم اكتناهي، بحسب ماله من استعداد وبحسب قدرته على الخروج من القوة الى الفعل وتجرده تجرداً تاماً، فيكون قادراً على اكتناه علته والاحاطة بها، فهو يحيط بشيء منها، وكلما تجرد يكون أكثر قدرة على الاحاطة بها، حتى إذا تجرد تجرداً تاماً يكون مكتنهاً لعلته وعالماً بها.

المرحلة الثانية عشر

فيما يتعلق بالواجب تعالى
من اثبات ذاته وصفاته وافعاله

الفصل الأول
في اثبات ذاته تعالى

طرق الوصول الى الله تعالى عديدة، ويمكن ايجازها بما يلي:

الطريق الأول:

طريق القلب والوجدان والفطرة، فان في جوانح كل انسان نزوعاً فطرياً غريزياً نحو الباري تعالى، وهو ما افصح عنه الذكر الحكيم ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لايعلمون﴾[1].

غير ان الفطرة ربما تتعرض للمسخ والتشويه، اثر عوامل متنوعة، فينحرف الانسان ويزيغ ويتردى في متاهات الشرك والالحاد. لكن الله تعالى بعث اليه الانبياء لينتشلوه من تلك المتاهات ويعيدوه الى توحيد الفطرة، ان شاء ان يستقيم.

الطريق الثاني:

طريق الخَلْق والآثار، فان له تعالى في كل شيء آية تدل عليه:

وفي كل شيء له آية   تدل على انه واحد

ويمكن اجمال هذا الطريق فيما يلي:

١ ـ المخلوقات مرآة تتجلى فيها للانسان مظاهر عظمة الله تعالى ﴿وكذلك

---

(١) الروم: ٣٠.

نري ابراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين﴾[١] .

٢ ـ النظم المدهشة في كل شيء في هذا العالم ﴿صُنعَ الله الذي اتقن كُلّ شيء﴾[٢] .

٣ ـ الهداية في الموجودات أو قانون الاهتداء واستبصار الطريق ﴿والذي قدّر فهدى﴾[٣] ﴿قال ربُنا الذي أعطى كل شيء خَلْقَهُ ثم هدى﴾[٤] .

الطريق الثالث:

الطريق العقلي الفلسفي، وهو الاسلوب الذي اشتهر بين الحكماء في الاستدلال على وجوده تعالى، وقد ذكر العلامة الطباطبائي في هذا الفصل برهانين من البراهين التي استدل بها الحكماء عليه سبحانه.

ومن المعلوم ان هذه الطرق مترتبة في درجة شيوعها، فأولها أقربها للوجدان وأكثرها شيوعاً بين كافة الناس في كل زمان ومكان، فمهما تباينت مستوياتهم واختلفت عصورهم، لايمكن أن تتعطل أو تموت فطرتهم.

ويأتي الطريق الثاني الذي يعتمد على الخلق والآثار في الوصول اليه تعالى، باعتباره طريقاً ميسراً للناس كافةً ايضاً، وان كان العلماء يصلون قبل غيرهم عبر هذا الدرب، لأن بصيرتهم نافذة في ادراك آيات الله في مخلوقاته ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماءُ﴾[٥] .

﴿وتلك الامثال نضربها للناس ولايعقلها الا العالِمون﴾[٦] .

---

(١) الانعام: ٧٥.
(٢) النمل: ٨٨.
(٣) الاعلى: ٣.
(٤) طه: ٥٠.
(٥) فاطر: ٢٨.
(٦) العنكبوت: ٤٣.

اما الطريق الثالث فيظل في دائرة أصحاب النظر والتحقيق والتأمل العقلي، وقد يتعذر سلوكه لعامة الناس. وفيما يلي بيان لنموذجين من أدلة هذا الطريق:

البرهان الأول ـ برهان الصدِّيقِين:

ذكر هذا البرهان ابن سينا، لكنه اسمى برهان الامكان بهذا الاسم ، وهو البرهان الثاني الذي يأتي. وقد قرر ملا صدرا هذا البرهان بنحوٍ آخر، بحيث أضحى الاستدلال به تعالى عليه «يامن دل على ذاته بذاته» ولذلك يسمى برهان الصدِّيقِين، لأنه ليس هناك واسطة لاثبات وجوده سوى حقيقة الوجود، يكتب ملا صدرا في الاسفار الأربعة[1]: (أسدُّ البراهين وأشرفها اليه هو الذي لايكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصدِّيقِين الذين يستشهدون به عليه).

يقول الامام الحسين عليه السلام في دعاء عرفة: (كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك؟ أيكون لغيرك من الظهور ماليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك؟ ومتى بَعُدتَ حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميت عين لاتراك عليها رقيباً! الهي أمرتَ بالرجوع الى الآثار فأرجعْني اليك بكُوّةِ الانوار وهداية الاستبصار حتى ارجع إليك).

وقد بيّن ملا هادي السبزواري في حاشيته على الاسفار[2] هذا البرهان بتقرير نوجزه فيما يلي:

١ ـ حقيقة الوجود مرسلة، بمعنى انها صرفة ومطلقة غير مقيدة بأي قيد وحدّ، لأن حقيقة الوجود بسيطة، ولاشيء من البسيط بمحدود، ولاشيء من

---

(١) الأسفار الأربعة، ج ٦: ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ٦: ص ١٦.

المحدود ببسيط، لأن المحدود مركب من وجدان وفقدان.

فالارسال هنا هو اللابشرط، والاطلاق. اما الصرافة فهي بشرط لا من الأغيار، بمعنى هي التجرد عن الاغيار. نعم الحقيقة المرسلة عين الصرفة مصداقاً لكنهما متغايران مفهوماً.

٢ ـ حقيقة الوجود الصرفة تأبى العدم في ذاتها، ويمتنع طروء العدم عليها بذاتها، لأن العدم نقيضها، فطروؤه عليها يعني اجتماع النقيضين.

٣ ـ إذاً الوجود بذاته من المحال طروء العدم عليه، وهذا هو معنى الوجوب.

اما ملا صدرا فقد أوضح برهان الصدِّيقِين بتقرير آخر، وهو ماذكره المصنف في نهاية الحكمة، وفق مايأتي:

١ ـ التسليم بالواقعية، وإن هناك موجوداً ما.

٢ ـ هذا الموجود اما ماهية أو وجود، أي ان الاصيل أحدهما، وقد تبين ان الوجود هوالاصيل.

٣ ـ الوجود حقيقة واحدة بسيطة.

٤ ـ حقيقة الوجود الواحدة لها مراتب متعددة، أي ان التعدد والكثرة هو في مراتب الوجود، فهو حقيقة مشككة ذات مراتب من الشدة والضعف والكمال والنقص.

٥ ـ إذاً حقيقة الوجود واجبة وليست ممكنة، لأنها ان كانت ممكنة تستند الى غيرها ولا غير للوجود.

اما وجود الممكن فهو من حيثُ هو ليس بوجود، لأن حيثيته تعني الفقر والحاجة، فهو وجود بحيثية واعتبار آخر، أي باعتباره قائماً بغيره ومفاضاً من الواجب، وبما ان حقيقة الوجود لاثاني لها، فانها لا تقوم بغيرها وانما هي قائمة بذاتها، فهي واجبة.

وببيان آخر ان حقيقة الوجود الواحدة الاصيلة صرفة لايخالطها غيرها، لأنه لا غير للوجود، فهذه الحقيقة تعادل الوجوب الذاتي الأزلي. يعني ان حقيقة الوجود من حيثُ هي تعني وجوب الوجود.

اما وجود الممكن فقد يقال: إن الممكن ايضاً موجود فلماذا لايكون واجباً؟

الجواب: ان وجود الممكن من حيثُ هو ليس وجوداً صرفاً خالصاً، وانما وجود الممكن ظلّ وتجلّ لوجوده تعالى، لأن وجود الممكن هو وجود باعتبار ارتباطه بوجود الواجب، أي ان وجود الممكن من حيثُ هو وبذاته لايعتبر وجوداً، وانما هو وجود باعتبارٍ وحيثيةٍ أخرى، لان حيثية وجود الممكن انه محدود، ومتأخر في وجوده، ووجوده وجود ضعيف فقير، وهذه المحدودية تنشأ من كونه معلولاً، أي ان مرتبة وجود الممكن مرتبة تتصف بالحاجة والفقر والامكان والمحدودية. وبالتالي فان حقيقة الوجود هي الوجود الواجبي دون وجود الممكن.

البرهان الثاني ـ برهان الإمكان:

ويمكن ايضاحه بهذه الخطوات:

أولاً: ان هناك موجوداً ما، أو قل هناك موجودات في هذا العالم. وهذه مسألة بديهية، فالعالم ليس عدماً محضاً وخيالاً ، وانما في هذا العالم موجودات واشياء كثيرة.

ثانياً: الموجود بحسب الحصر العقلي، اما ان يكون واجباً أو ممكناً لان المواد ثلاث، اما وجوب أو امكان أو امتناع، فالموجودات قطعاً ليست بممتنعة، فهي إذاً إما واجبة أوممكنة.

ثالثاً: الممكن من حيثُ هو بحاجة الى علة توجب وجوده، فالممكن من حيثُ هو يستوي وجوده وعدمه. فلكي يُوجَدَ الممكن لابد من علة توجب وجوده، لان الشيء مالم يجب لايوجد.

رابعاً: هذه العلة اما ان يكون وجوبها بالذات أو بالغير، فاذا كانت بالذات فهو، واذا لم تكن بالذات فلابد أن يكون وجوبها بالغير، فاذا كان وجوبها بالغير احتاجت الى علة لإيجادها، لأن الشيء مالم يجب لايوجد، وهكذا الذي يوجبها اما واجب بذاته، فهذا يعني اننا وصلنا الى الواجب بالذات، أو ليس واجباً بذاته، فيكون واجباً بالغير، فحينئذ ننتقل الى الرابعة، وهكذا، وبالنتيجة لابد ان نقف على واجب بالذات، لاستحالة الدور والتسلسل، كما برهنا فيما سبق.

الفصل الثاني

في اثبات وحدانيته تعالى

ذكر المصنف في هذا المبحث برهانين على توحيده تعالى، وهما:

البرهان الأول:

ان حقيقة واجب الوجود انه حقيقة واحدة، وحدة صرفة، واحد بالوحدة الحقة، فاذا كان كذلك فمن المحال فرض التكثر فيه، إذ كلما فرض له ثانٍ يعود أولاً، لعدم وجود المائز بين الأول والثاني، بخلاف ما إذا كان واجب الوجود واجباً بالوحدة العددية، فاذا فرضنا ثانياً بالوحدة العددية يكون مع الأول ثانياً وليس أولاً.

وبكلمة أخرى ان حقيقة الوجود ثابته وموجودة، والوجود لاغير له، وهذه الحقيقة موجودة بنفسها، إذ لو كان هناك وجود آخر لعنى وجود واجبٍ آخر غير هذا الواجب، أي غير حقيقة الوجود التي هي الواجب تعالى، فلكي يكون هذا الواجب وذلك الواجب اثنين لابد أن نفترض مائزاً يميز أحدهما عن الآخر، فاذا لم يكن هناك مايميز أحدهما عن الآخر فكل مانفترضه ثانياً سيعود في حقيقته أولاً.

يعني كي يكون هناك واجب آخر فلابد ان نفترض مايتميز به الواجب الثاني عن الواجب الأول، وإلاّ لو لم يكن هناك مايمتاز به الواجب الثاني عن الأول، لعاد الثاني أولاً، فتكون حقيقة الوجود حقيقة واحدة صرفة لاثاني لها.

إذاً كل مانفترضه واجباً آخر يعود نفس الواجب الأول، لان الواجب حقيقة واحدة صرفة لاثاني لها، وهو واحد بالوحدة الحقّة.

البرهان الثاني:

هذه الحجة تبتني على انه لو كان هناك واجب ثانٍ غير الواجب الأول، فلابد أن يوجد مابه الامتياز وما به الاشتراك، يعني لابد أن يوجد مابه الامتياز بين الأول والثاني وما به الاشتراك بين الاول والثاني، ومعنى ذلك ان يكون كل واحد منهما مركباً، فالواجب «أ» يكون مركباً مما به الامتياز عن الواجب «ب» وما به الاشتراك مع الواجب «ب».

وهذا يعني ان واجب الوجود يكون مركباً، والمركب مفتقر الى اجزائه، وذلك يعني افتقار الواجب، وافتقار الواجب ينافي غناه.

إذاً الواجب واحد، ولايمكن أن يكون غير واحد، لان فرض كونه غير واحد يعني تركبه، وتركبه يعني فقره وحاجته، وهو غني عن العالمين.

تتمة - شبهة ابن كمونة:

ابن كمونة هو عز الدولة سعد بن منصور الاسرائيلي اليهودي مؤلف كتاب «تنقيح الابحاث في البحث عن الملل الثلاث» في الرد على الاسلام والمسيحية واثبات اليهودية. وقد رد عليه زين الدين بن محدم الملطي المتوفى سنة ٧٨٨ هـ في «الدر المنضود في الرد على فيلسوف اليهود».

وملخص شبهة ابن كمونة تقول: لماذا لانفترض وجود واجبين، ولكن كل منهما يكون بسيطاً وليس مركباً، فإذا كان بسيطاً فانه يختلف عن الواجب الآخر بتمام الذات وبتمام الماهية.

فلنفترض واجبين، احدهما يختلف عن الثاني تمام الاختلاف، فاحد هذين الواجبين يختلف عن الواجب الآخر بتمام الماهية والحقيقة، وكل منهما بسيط إذ ليس هناك مايشتركان به حتى يتركب كل منهما من (مابه الاختلاف) و (مابه الاشتراك) فكلاهما بسيط غير مركب، ويختلف حقيقةً

بتمام الذات عن حقيقة ذلك الواجب البسيط الآخر، وكل واحد منهما واجبُ وجودٍ بذاته.

قد يقال: كيف يصدق واجب الوجود على كل واحد منهما؟

الجواب: ان مفهوم واجب الوجود يكون منتزعاً من الاثنين ويصدق عليهما صدقاً عرضياً لا صدقاً ذاتياً.

جواب شبهة ابن كمونة:

١ ـ تقدم فيما سبق في بحث وحدة الوجود التشكيكية مانسب الى المشائين من انهم يقولون: ان حقيقة الوجود ليست حقيقة واحدة، بل هو حقائق متعددة متباينة بتمام‌الذات.

وقد اجبنا عليه بأن حقيقة الوجود حقيقة واحدة، لأنه لو لم تكن حقيقة واحدة، وكانت حقائق مختلفة متباينة بتمام الذات، للزم من ذلك ان يكون مفهوم الوجود منتزعاً من مصاديق متباينة من حيثُ هي متباينة بتمام الذات، وهذا محال، لأن المفهوم والمصداق واحد ذاتاً، وانما الفارق ان وجود المفهوم وجود ذهني ،بينما وجود المصداق وجود خارجي، فالنار الذهنية والخارجية واحدة ذاتاً، ولكن الفارق ان وجود النار الذهنية وجود ذهني، ووجود النار الخارجية وجود خارجي تترتب عليه الآثار.

فإذا انتزعنا الواحد من حيثُ هو واحد من الكثير من حيثُ هو كثير، كان الواحد من حيثُ هو واحد كثيراً من حيثُ هو كثير، وهو محال.

والكلام نفسه يقال هنا: فان انتزاع مفهوم واجب الوجود من مصاديق مختلفة متباينة بتمام الذات، فهو محال لانه يعني انتزاع الواحد من حيثُ هو واحد من الكثير من حيثُ هو كثير، فيكون الواحد بما هو واحد كثيراً، وهو محال، لان مفهوم الواجب واحد ، وان هذا المفهوم الواحد لايمكن انتزاعه من

مصاديق متباينة من حيثُ هي متباينة، لان المفهوم والمصداق واحد ذاتاً، وانما الفارق في كون وجود المفهوم وجوداً ذهنياً، ووجود المصداق وجود خارجي، فلو انتزع المفهوم الواحد من حيثُ هو واحد من المصاديق المتعددة من حيثُ هي متعددة، كان المفهوم الواحد من حيثُ هو واحد كثيراً من حيثُ هو كثير، وهو محال.

٢ ـ ان شبهة ابن كمونة تعتمد على القول بوجود ماهية للواجب، وقد بينا في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة، ان الواجب ماهيته وجوده، أي ان واجب الوجود غير مركب من ماهية ووجود، وانما الممكن زوج تركيبي مركب من ماهية ووجود.

٣ ـ هذا يلزم من اقتضاء الماهية للوجود، وقد تقدم فيما سبق ان الاصيل هو الوجود لا الماهية، ولا معنى لأن يكون الاعتباري مقتضياً للأصيل.

نتائج:

بناءً على ماتقدم، يتفرع مايلي:

أولاً: ان وجود الواجب غير محدود، وانما هو وجود مطلق، أي ان الواجب غير محدود بحدّ عدمي، بينما الممكن محدود بحدّ عدمي، ولذلك فان اي ممكن من الممكنات تكون له حدود ينتهي ويقف عندها، فعندما تقول: ان حد الانسان انه حيوان ناطق، فمعنى ذلك انه يملك شيئاً يقومه، وهو انه حيوان وانه ناطق، يمتلك هذا ويتوفر على هذا، يتوفر على انه حيوان وعلى كونه ناطقاً، ولكن يفقد ماعدا ذلك، فهو ليس بحجر، وليس بكتاب. إذاً هو محدود بهذه الحدود.

وعلى هذا الاساس فان الموجودات الممكنة محدودة، بينما الواجب ليس بمحدود، فلو لاحظنا اي موجود من الموجودات الممكنة، نجد انه يملك شيئاً أو

أشياء ويفقد أشياء كثيرة، وهذا يعني انه يمثل فقداناً ووجداناً، بينما الواجب تعالى صرف الوجود، وحقيقة الوجود المطلقة، التي لايحدها حد عدمي ولايسلب منها شيء، يعني انه لاحد له أساساً.

ثانياً: ان الواجب تعالى ليس مركباً بأي نحو من انحاء التركيب، فهو بسيط، لانه لو كان مركباً لعنى ذلك انه مفتقر الى اجزائه، فاذا كان مفتقراً كان محتاجاً، وإذا كان محتاجاً لم يكن واجباً، لان الوجوب مناط الغنى.

الفصل الثالث

في ان الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود وكمال وجودي

انه هو الخالق تعالى، وهو المفيض لكل وجود، يعني هو المبدأ وهو العلة والسبب الصادر عنه كل وجود وكل كمال وجودي وفيما يلي الأدلة على ذلك:

البرهان الأول:

تبين فيما سبق ان كل موجود غير الباري تعالى هو ممكن، والامكان يعني تساوي النسبة الى الوجود والعدم، يعني ان الشيء الممكن مسلوب عنه ضرورة الوجود وضرورة العدم، أي تستوي نسبته الى الوجود والعدم. فلكي يخرج من حالة الاستواء لابد من علة تخرجه من حالة الاستواء الى الوجود، يعني توصله الى درجة الوجوب، لأن الشيء مالم يجب لايوجد، أي لايكون وجود الشيء بسبب أولوية وجوده على عدمه، لان القول بالأولوية، الذي ذهب اليه بعض المتكلمين، باطل، وانما يوجد الشيء إذا بلغ درجة الوجوب، فالذي يوصل الممكن الى درجة الوجوب ويجعله مقتضياً للوجود، لابد أن يكون واجب الوجود، لأن كل سبب وكل علة تمنح الوجوب لهذا الموجود، لابد أن تكون واجبة بالذات، وإذا لم تكن واجبة بالذات لابد أن تكون منتهية الى واجب بالذات.

فالكتابة الموجودة مثلاً لابد ان تصل الى درجة الوجوب حتى توجد، فالكتابة سببها حركة القلم، وسبب حركة القلم حركة اليد، وحركة اليد سببها ارادتك، وبالنتيجة سببها انت، وانت وجوبك بالغير طبعاً، فاذا كان الوجوب بالغير لابد أن ينتهي الى وجوب بالذات.

البرهان الثاني:

كل ماهو موجود من الموجودات في عالم الامكان، وكل ماصدق عليه انه شيء من الاشياء في عالم الامكان، فإن وجوده وجود رابط، ومادام وجوده رابطاً، فلابد ان يكون هذا الوجود متعلقاً بغيره، لان الوجود الرابط ليس قائماً بنفسه، وانما هو قائم بغيره، كالاشعة، فان الاشعة لاتكون سائبة ومستقلة بنفسها، وانما هي منبثقة من الشمس، وبالتالي وجود الاشعة وجود غير مستقل، وانما هو وجود تابع لوجود الشمس.

فاذا كان الامر كذلك فان هذه الموجودات التي في عالم الامكان كلها وجودها وجود ظلي، أي هي عبارة عن تجليات وأشعة، فهي في وجودها وبقائها كشعاع الشمس لانه لو انطفأت الشمس لحظة واحدة عن الفيض لانطفأ الضوء، ولو توقف الفيض من الواجب تعالى آناً ما لانطفأ عالم الامكان وتلاشى.

اذاً هذا الوجود الرابط الفقير، الذي هو عين الفقر وعين الحاجة وعين التعلق، لابد أن ينتهي الى وجود غني مستقل في ذاته، هو مصدر الفيض، وهذا هو الواجب تعالى.

تتمة ـ في الرد على الثنوية:

الثنوية هم القائلون بإلهين، أحدهما إله الخير وخالقه، وهو النور، والآخر إله الشر وخالقه، وهو الظلمة.

قالت الثنوية: ان الوجود ينقسم الى خير وشر، وهما متضادان، باعتبار انهم افترضوا ان الخير والشر امران وجوديان، فالنسبة بينهما نسبة الضدين. ولما كان الخير والشر ضدين، فلايمكن ان يصدر الضدان من مبدإ واحد، بناءً على ان الواحد لايصدر منه الا واحد باعتبار ضرورة السنخية، لأن هذه القاعدة تقوم على اساس وجود سنخية بين العلة والمعلول، فلا يمكن أن تصدر الحرارة من الثلج أو البرودة من النار.

ومن هنا قالوا: الخير لايصدر الا من جهة الخير، والشر لايصدر الا من جهة الشر، لأن الخير والشر أمران وجوديان متضادان، فلابد أن يكون هناك إلهان أحدهما للخير والآخر للشر.

جواب الاشكال:

يذكر المصنف جوابين، جواباً لأرسطو، وجواباً لأفلاطون، وجواب افلاطون هو الذي يدحض هذه الشبهة.

جواب افلاطون:

الكلام الذي يقوله الثنوية يصح لو كانت هذه المقدمات صحيحة، ولكن هذه المقدمات غير صحيحة. فهنا يوجد لدينا ثلاث مقدمات:

الأولى: يوجد خير وشر في هذا العالم.

الثانية: الخير والشر أمران وجوديان.

الثالثة: مادام الخير والشر أمرين وجوديين فهما ضدان.

إذاً لايمكن أن يصدر الضدان من جهة واحدة.

نسلم ان هناك خيراً وشراً، ولكن لانسلم أن الشر أمر وجودي، أي ان في هذا العالم خيراً فقط، والخير أمر وجودي، أما الشر فليس بأمر وجودي وانما هو أمر عدمي.

فإذا كان الخير أمراً وجودياً فانه يحتاج الى مبدإ يفيضه، اما الشر فلما كان أمراً عدمياً فلا يحتاج الى مصدر يفيضه، لأن العدم لاشيء، واللاشيء عدم لايحتاج الى علة.

ويمكن ان نمثل لذلك بقتل الانسان مظلوماً، فان عملية القتل لو حللناها لوجدنا فيها أمراً وجودياً وأمراً عدمياً، ولكن نحن لعدم التدقيق، والتأمل العقلي الدقيق في هذه المسألة، يختلط علينا الامر ونتصور ان الامر الوجودي هو

الشر، بينما الشر منبعه هو الامر العدمي.

بيان ذلك: ان القتل فيه عدة عناصر وجودية، وهي:

١ ـ قدرة الانسان القاتل على القتل، فهذا كمال، بينما لو كان الانسان عاجزاً، لو كانت يده مشلولة مثلاً، لما استطاع ان يستعمل السلاح، فهذا ليس كمالاً، اذاً الكمال خير.

٢ ـ السلاح نفسه، السيف اذا كان حاداً يتمكن ان يقطع بشدة، فهذا كمال له، أما لو كان السيف غير حاد فانه ناقص غير كامل، والكمال أمر وجودي، وهو خير.

٣ ـ رقبة المقتول اذا كانت صلبة، فانها حالة غير طبيعية، اما اذا كانت مرنة فهذه حالة طبيعية. وهذا كمال لها، والكمال أمر وجودي.

اذاً الشر هو ازهاق الروح، يعني الشر هو انقطاع الفيض، فانه يوجد ارتباط بين الروح والبدن، فعندما يفصل الرأس عن البدن، فان الله سبحانه يتوقف فيضه وبذلك تنفصل الروح عن البدن. فاذا انفصلت الروح نقص البدن وذهب كماله وأصبح ناقصاً، لانه انعدم منه شيء ومن هنا نقول ان هذه العملية تمثل الشر.

جواب ارسطو:

يبدو ان أرسطو يقول بوجود الشر وان كان قليلاً، بخلاف افلاطون الذي يعتقد بأن الشر عدم محض.

وعلى هذا قال أرسطو ان الموجودات خمسة:

١ ـ أن يكون خيراً محضاً.

٢ ـ أو شراً محضاً.

٣ ـ أو يكون الخير فيه أكثر من الشر.

٤ ـ أو الشر فيه أكثر من الخير.

٥ ـ أو يستوي فيه الخير والشر.

فاذا كان خيراً محضاً، فمما لا اشكال فيه أن وجوده خير محض ليس فيه شر. وإذا كان خير الشيء أكثر من شره، فمما لا اشكال فيه يكون وجوده ايضاً خيراً، لأن انعدامه يعني تفويت هذا الخير. والذي يستوي فيه الخير والشر لايكون موجوداً، لأنه سوف يكون وجوده ترجيحاً بلا مرجح. والذي يكون شره أكثر من خيره فهو ايضاً لايكون موجوداً، لأنه يكون ترجيحاً للمرجوح، أي الشر. والذي هو شر محض لايكونموجوداً.

إذاً ما موجود هو الذي يكون خيراً محضاً، كالامور المجردة عن المادة، التي ليس فيها الا الخير، أو يكون خيره أكثر من شره، كالموجودات المادية، فهذا يكون موجوداً حتى يتدارك الخير الذي فيه. وأما الاقسام الاخرى الباقية التي هي شر محض أو شرها أكثر من خيرها أو يتساوى فيها الخير والشر فكلها غير موجودة.

الفصل الرابع
في صفات الواجب الوجود تعالى ومعنى اتصافه بها

ان صفات الواجب تنقسم بالقسمة الأولية الى قسمين أساسيين: صفات ذات، وصفات فعل.

الصفات الذاتية:

وهي الصفة المنتزعة من مقام الذات الواجبة، بقطع النظر عما عداها، يعني من دون حاجة الى افتراض أي أمر آخر سوى الذات، فتكون هذه الصفة ثابتة للذات المتعالية المتنزهة عن العيوب، إذ إنّ مجرد ثبوت الذات يكفي لثبوت هذه الصفة، وهي من قبيل كونه تعالى حياً، فان حياته تعالى لاتتوقف على شيء آخر. وكذلك علمه بذاته.

الصفات الفعلية:

وهي تلك الصفات غير المنتزعة من مقام الذات وانما هي الصفات المنتزعة من مقام الفعل، والمضافة الى غيره، يعني ان للواجب بالذات صفات فعليةً مضافةً الى غيره، مثلاً تقول: (خالق)، فلابد أن يوجد خلق حتى نقول خالق، و (رازق)، فلابد أن يكون هناك رزق ومرزوق حتى يكون رازقاً، ونقول: (غفور رحيم) الى آخره من الصفات، ويجمع هذه الصفات صفة القيّوم، أي ان الصفات الاضافية، الزائدة على الذات، والمنتزعة من مقام الفعل، ترجع جميعاً الى القيّوميّة، والقيّوميّة هي كونه بحيث يقوم به غيره، من وجود أو حيثية وجودية، فان الخلق والرزق وغيرها، حيثيات وجودية في موضوعاتها من الوجودات الامكانية، وهي جميعاً قائمة به تعالى مفاضة من عنده. كما قال صاحب الاسفار.

فصفات الفعل مضافة الى غيره تعالى، فلا يتحقق الوصف له تعالى بها إلاّ مع فرض أمر خارج، أي انها متوقفة في تحققها على تحقق غيره المضاف اليه، بمعنى أن يكون هذا الغير معلولاً له، لأن كل مافي هذا الكون من وجود وكمال وجودي هو معلول له، فاذا كان معلولاً له فيكون متأخراً عنه، فاذا كان متأخراً عنه تكون صفة الفعل متأخرة، لأنها منتزعة من فعله تعالى، منتزعة من تلك الاشياء التي خلقها وأوجدها هو.

إذاً الصفة المتوقفة على وجود الافعال متأخرة عن الذات، لأنها أي الافعال توجدها ذات الباري تعالى، وهذه الصفات منتزعة من هذه الافعال.

وعلى هذا الاساس تكون صفات الفعل زائدة عن الذات، لأنها منتزعة من مقام الفعل، وهي منسوبة الى الذات المتعالية.

ان صفات الفعل كثيرة جداً، لأنها منتزعة من أفعاله، فلو فرضنا أنه لم تكن هناك مخلوقات له، ولم تكن هناك موجودات أخرى صدرت عنه، فمثل هذه الصفات لاتكون، يعني لو لم تكن هناك مخلوقات فلا نقول أنه خالق، وهكذا.

والبحث هنا في صفات الذات لا في صفات الفعل.

اتصافه تعالى بصفات الكمال:

أنه سبحانه وتعالى يتصف بصفات الكمال، يعني ان كل مايمكن له من صفة كمال يكون ثابتاً له، لأنه تعالى هو المصدر والمنبع والمبدأ الذي يتدفق ويفيض منه كل وجود وكل كمال وجودي، فان كل وجود، أي مفاد كان التامة، وكل كمال وجودي، أي مفاد كان الناقصة، فانها بتمامها مفاضة منه تعالى.

فيما سبق، في مبحث العلة والمعلول قلنا: ان العلة أشرف من المعلول، والعلة أقدم من المعلول، والعلة تشمل على كمال المعلول وزيادة. فاذا كان كل كمال

وجودي في هذا الوجود مفاضاً منه، فلابد أن يكون المبدأ والعلة المفيضة لهذه الكمالات تشتمل على هذه الكمالات بدرجة أقوى وأشد وأعلى وأشرف، بناءً على أن كل من يعطي شيئاً لابد أن يكون متوفراً على ذلك الشيء، لأن فاقد الشيء لايعطيه ومعطي الشيء غير فاقد له.

وعلى هذا الاساس يتصف الباري تعالى بكل صفة من صفات الكمال.

وقد عبر المصنف بقوله: «فله سبحانه اتصاف ما بصفات الكمال»، لأن هذا الدليل لا يثبت أكثر من اتصاف ما، أما كون علمه مثلاً غير متناه وكذا سائر صفاته فإنما يثبت بعد إثبات كون صفاته تعالى عين ذاته.

الصفات الثبوتية:

ان الصفات الذاتية تنقسم الى قسمين:

١ ـ صفات ثبوتية.

٢ ـ صفات سلبية.

والمقصود بالثبوتية هي الصفات الثابتة له، أي صفات ايجابية، صفات جمال وصفات كمال له. فالصفات الثبوتية، كالحياة والعلم والقدرة، فنقول مثلاً انه: حي، عالم، قادر...الخ.

الصفات السلبية:

هي صفات منفية عنه، أي صفات جلال، يعني يُجَلّ ويُنَزّهُ عن هذه الصفات، كما نقول: ليس بجاهل، ليس بجسم. والصفات السلبية تعود الى الصفات الايجابية، إذ عرفنا فيما سبق أنه لايجوز أن تُنفى عنه أية صفة من صفات الكمال، يعني كل صفة تمكن له بالامكان العام ولا تكون ممتنعة بالنسبة اليه، فيكفي امكانها في ثبوتها، أي ان امكانها يساوق وجودها وثبوتها، فكل كمال ثابت له، وهذا يعني أن ثبوت كل كمال له نفي عدم الكمال عنه، بمعنى

اذا كان الكمال ثابتاً له فلا يجوز نفيه عنه، وكل نقص يكون منفياً عنه.

إذاً الصفات السلبية تعني نفي النقص وهو كمال، ونفي الفقر والاحتياج وهو غنى، وعلى هذا الاساس تعود الصفات السلبية الى الصفات الايجابية الثبوتية، لأنها سلبُ سلبِ الكمال، اي ثبوت وايجاب الكمال. مثلاً نقول: الله تعالى ليس بعاجز، والعجز عدم القدرة، فالله سبحانه ليس بعاجز، يعني ليس ليس بقادر، تصبح النتيجة: الله سبحانه وتعالى قادر، لأن نفي النفي اثبات.

أقسام الصفات الثبوتية:

ان الصفات الثبوتية تنقسم الى قسمين:

١ ـ صفات حقيقية.

٢ ـ صفات اضافية.

الصفات الحقيقية مثل: العالم، الحي، القادر، أما الصفات الاضافية فمثل، القادرية،العالمية.

ثم ان الصفات الحقيقية تنقسم الى قسمين:

١ ـ حقيقية محضة، كالحي.

٢ ـ حقيقية ذات اضافة مثل: العالم بالغير، فالعلم بالغير لايلزم منه وجود الغير بالخارج، وانما وجود الغير في مقام التعقل والتصور، يعني لابد من فرض الغير وان لم يكن الغير موجوداً، حتى يكون هناك علم بالغير.

في كيفية اتصافه بهذه الصفات:

مما لا اشكال فيه ان الصفات الاضافية زائدة على الذات المتعالية، لان الصفات الاضافية، كالقادرية والعالمية، أمور اعتبارية وليست حقيقية، والامر الاعتباري ليس بحقيقي، فإن العالمية مثلاً نفس النسبة التي للعلم إلى المعلوم، والقادرية هي نفس النسبة التي بين القدرة والمقدور، والذات المقدسة منزهة،

ولايمكن أن تكون محلاً للامور الاعتبارية.

ان الصفات السلبية تؤول الى الصفات الثبوتية كما قلنا، وحينئذ تكون الصفات السلبية صفات ثبوتية حقيقية، فحكم الصفات السلبية حكم الصفات الثبوتية الحقيقية، لأنها في حقيقتها هي صفات ثبوتية.

توجد عدة نظريات في كيفية اتصافه تعالى بالصفات الثبوتية الثابتة له، والتي هي أعم من الحقيقة المحضة والحقيقية ذات الاضافة، وهي:

الأولى (للحكماء): ان صفاته عين ذاته، وكل صفة من هذه الصفات هي عين الأخرى.

الثانية (للأشاعرة): ان صفاته زائدة على ذاته ولازمة لذاته، وهي قديمة بقدم الذات.

الثالثة (للكرّامية): في أن الصفات زائدة على الذات، حادثة وليست قديمة.

الرابعة (للمعتزلة): ان معنى اتصاف الذات بالصفات كون الفعل الصادر من الذات فعل من تلبس بهذه الصفة، أي ان معنى كون الواجب عالماً أنّ الفعل الصادر منه هو فعل العالم، يعني فعله كما يفعل العالم، أي ان الفعل الصادر منه فعل محكم متقن دقيق، فعل له غاية عقلائية، مثل مايفعل العالم. فالذات هنا نائبة مناب الصفات، وليس هناك صفات وانما الذات هي التي تنوب مناب الصفات.

١ ـ نظرية الحكماء:

الحق من هذه الاقوال هو الرأي المنسوب الى الحكماء، أي ان له تعالى صفات، وهذه الصفات عين الذات، وكل صفة هي عين الأخرى، يعني انها مختلفة في المفهوم ولكن مصداقها مصداق واحد.

والدليل على هذا القول يتألف من مقدمات هي:

١ ـ ان الواجب تعالى علة تامة لكل موجود ممكن، إما ان يكون بلا واسطة أو بواسطة واحدة أو بعدة وسائط، بمعنى ان الواجب هو العلة بذاتها.

٢ ـ ان كل كمال وجودي في المعلول ناشئ من العلة، يعني العلم الموجود في المعلول، القدرة الموجودة في المعلول، كل ما نراه من وجودات كمالية في المعلول، ناشئ من العلة ، ولذلك لابد أن تكون العلة في مقام عليّتها واجدة لهذا الكمال الوجودي بنحو أعلى واشرف، فالعلم الموجود لديك لابد أن يكون عند الواجب بنحو أعلى وأشرف.

إذاً للواجب بالذات كل كمال وجودي مفترض.

٣ ـ ان وجود واجب وجود صرف بسيط، وهو واحد بالوحدة الحقة الحقيقية، وليس واحداً بالوحدة العددية، فان ذات الواجب ليس فيها تعدد ولا تركيب ولا جهة، لأن الوحدة الحقة هي التي تكون فيها ذات الواحد عين الوحدة، إذ لو كانت وحدته زائدة على ذاته للزم زيادة وجوده على ذاته، لأن الوحدة تسوق الوجود.

فالنتيجة ان كل كمال مفروض له يكون عين ذاته وعين الكمال الآخر المفروض له، وعلى هذا الاساس تكون الصفات الذاتية الثابتة للواجب بالذات، وان كانت مختلفة مفهوماً، ولكنها متحدة مصداقاً. وكل صفة من صفاته تعالى واجدة لجميع الصفات وعينها.

الارادة:

حاول بعضهم أن يرد على برهان عينية الصفات للذات وتبعية برهان عينية كل صفة للجميع، برد صغرى ذلك البرهان، وهي ان ذاته تعالى مبدأ لكل جمال وجودي.

حيث قالوا ان علة الايجاد هي المشيئة والارادة دون الذات. لكن المصنف

يقول هذا الكلام لامحصل له، وذلك لما يلي:

١ ـ ان الارادة ان كانت صفة ذاتية فهي عين الذات، يعني تكون نسبة ايجاد الاشياء للارادة عين نسبة ايجاد الاشياء للذات، لأنه لاتوجد عندنا اثنينية، وانما الارادة هي الذات والذات هي الارادة مصداقاً، فهما أمر واحد. وهذا الكلام ليس فيه اضافة على الذي قلناه.

٢ ـ وإذا كان يقصد ان الارادة من صفات الفعل، فصفات الفعل كما قلنا منتزعة من مقام الفعل، يعني لابد أن يكون هناك فعل موجود ثم ننتزع منه صفة الفعل، فيكون الفعل متقدماً على الارادة، يعني الذات أولاً والفعل ثانياً والارادة ثالثاً، لأنّ صفة الفعل، منتزعة من الفعل فاذا كانت منتزعة من الفعل، فكيف يكون الفعل مستنداً اليها في وجوده؟ لأن اسناد الفعل اليها في وجوده يعني تقدم المعلول على العلة، وهو محال.

٣ ـ أنه يلزم من القول الذي يقول: ان علة الايجاد هو المشيئة والارادة دون الذات، كون نسبة الايجاد والخلق الى الواجب نسبة مجازية لاحقيقية، لان الخالق ليس هو وانما الخالق حقيقته هو مشيئته وارادته، بينما نسبة الخلق والايجاد الى الواجب تعالى ليست نسبة مجازية وانما هي نسبة حقيقية.

٢ ـ نظرية الاشاعرة:

ينسب الى المدرسة الاشعرية أنها تقول: بأن ذات الحق تتصف بمجموعة من الصفات، وبحكم كون الصفة مغايرة للموصوف فان الصفات مغايرة للذات.

وبكلمة أخرى ان الصفات زائدة على الذات، وبما ان الموصوف، الذات قديمة الوجود، إذاً يلزم ان تكون الصفات ايضاً قديمة، وبما ان الذات واجبة الوجود فيلزم ان تكون الصفات أيضاً واجبة الوجود كالموصوف.

فصفات واجب الوجود تكون كذات الواجب، فكما ان ذات الواجب واجبة فالصفات واجبة ايضاً، وكما ان ذات الواجب قديمة فالصفات قديمة كذلك.

وعلى هذا الاساس سوف يلزم من قول الاشاعرة تعدد القديم، وهو الذات والصفات.

وذكروا من هذه الصفات: الحياة، والقدرة، والعلم، والسمع ،والبصر، والارادة، والكلام، فهذه الصفات تكون كلها قديمة.

مناقشة الأشاعرة:

وقد رد المصنف عليهم بقوله: بأن هذه الصفات إما أن تكون معلولة أو لاتكون معلولة، يعني أن هذه الصفات الزائدة على الذات واللازمة لها والقديمة بقدمها، ان كانت في وجودها مستغنية عن العلة قائمة بنفسها، فيلزم من ذلك تعدد القديم، أي يكون هناك ثمانية قدماء، سبعة منها الصفات، والذات هي الثامنة. وقد ذكرنا فيما سبق ان براهين وحدانية الواجب تثبت ان الواجب القديم واحد أحد، وليس سواه واجب قديم آخر.

هذا اذا قلنا ان الصفات في وجودها مستغنية عن العلة، وان قلنا انها في وجودها مفتقرة الى العلة، فلا يخلو أمرها، أما ان تكون علتها هي الذات، فعلى هذا تكون الذات علة متقدمة على هذه الصفات ومفيضة لها، بينما كانت الذات فاقدة لهذه الصفات، لانها هي التي توجدها، ومن المحال أن يكون الشيء موجداً لما هو فاقد له، لان فاقد الشيء لايعطيه، فهذا محال.

مضافاً الى أنه يلزم من ذلك حاجة الواجب باتصافه بصفات الكمال الى غيره، والحاجة بأي صورة من الصور فرضت تنافي الوجوب الذاتي، لأن الوجوب الذاتي مناط الغنى.

كما يلزم من ذلك فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال، وقد تقدم ان

الواجب هو صرف الوجود الذي لايشذ منه كمال ولا يفقد شيئاً من الكمال الوجودي.

فعلى هذا الاساس يكون القول الذي ذهب اليه الاشاعرة في الصفات ليس بتام.

٣ ـ نظرية الكرّامية:

الكرّامية أصحاب محمد بن كرّام المتوفى سنة ٢٥٥ هـ، وهو من أهل سجستان، وكان أبوه حارساً لأشجار الكروم. وهو يذهب الى أن الصفات زائدة على الذات وحادثة.

وهذا القول ايضاً باطل، لانه يلزم منه امكان الصفات واحتياجها الى العلة، يعني ان هذه الصفات تكون ممكنة وليست بواجبة، وهي محتاجة الى العلة، لأن كل ممكن محتاج الى العلة.

وهذا يعني كون الذات المتعالية ذات مادة، لأن كل حادث زماني مسبوق بمادة، كما مر في الفصل الأول من المرحلة العاشرة.

ثم ان العلة للصفات اما الذات أو غير الذات، فاذا كانت العلة الذات فيلزم من ذلك ان تفيض الذات هذه الصفات التي هي فاقدة لها، وقد تبين ان فاقد الشيء لايعطيه. واذا افترضنا ان المفيض لهذه الصفات وعلة هذه الصفات هي غير الذات، فيلزم من ذلك تحقق جهة امكانية في الذات وسلب الكمالات الوجودية عن الذات، وقد تحقق ان الذات ليس فيها جهة امكانية، لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وان واجب الوجود يشتمل على كل كمال وجودي.

٤ ـ نظرية المعتزلة:

النظرية المنسوبة الى المعتزلة هو القول الذي يرى ان الذات نائبة عن

الصفات، فيلزم من ذلك ان الذات تكون فاقدة للكمال، بينما الذات المقدسة مفيضة للكمال. ومن الواضح ان الفاقد للكمال لايكون مفيضاً ومعطياً له، ففاقد القدرة والعلم لايمكن أن يعطيهما، لأن فاقد الشيء لايعطيه.

وحسب تعبير صاحب المنظومة، في الحقيقة هم نافون للصفات، ومنشأ غلطهم أن الصفة هي المعنى القائم بالغير، فكيف يكون ذاتاً مستقلة، ولم يتفطنوا إلى أن حقيقة كل صفة هي الوجود، والوجود مقول بالتشكيك، فكل صفة له عرض عريض، كما مر في العلم أن مرتبة منه كيف، ومرتبة منه واجب بالذات، وقس عليه القدرة والاراداة وغيرهما، فالمرتبة الأعلى من كل صفة هي حقيقة تلك الصفة بلا مجاز، والألفاظ موضوعة للمعاني العامة.

الفصل الخامس
في علمه تعالى

في هذا الفصل يقع الكلام في عدة مسائل:

الأولى: في علم الحق تعالى بذاته.

الثانية: في علمه تعالى بغيره قبل الايجاد.

الثالثة: في علمه بغيره بعد الايجاد.

علمه تعالى بذاته:

الله سبحانه وتعالى عالم بذاته، وعلمه بذاته علم حضوري، وذلك لانه تعالى مجرد عن المادة، وكل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول، والعاقل هو المدرك لذاته، فالباري تعالى مدرك لذاته، حاضر لذاته، وعلمه بذاته علم حضوري، لأن المجرد ليس لديه الا العلم الحضوري، ولا علم حصولي لديه.

علمه بغيره قبل الايجاد:

تبين فيما سبق انه لايوجد في عالم الوجود حقيقة سوى الحق، فهو الموجود بالذات، وهو يعلم بافعاله قبل وجودها، لانه مادام فاعلاً لهذه الاشياء فهو متقدم رتبة على فعله، وهذا يعني انه تعالى عالم بغيره قبل الايجاد.

وبعبارة أخرى هو يعلم بكل شيء يخلقه قبل وجوده، وان علمه بالاشياء في مرتبة ذاته قبل وجودها، هو علم اجمالي في عين الكشف التفصيلي. ولكي تتضح هذه المسألة فلابد أن نستذكر ماقرأناه فيما سبق، نذكرها في نقاط:

الأولى: تبين فيما سبق ان كل مجرد يكون حاضراً لذاته وعالماً بذاته، فالباري تعالى باعتباره مجرداً فهو حاضر لذاته وعالم بذاته بالعلم الحضوري.

الثانية: تقدم ايضاً في هذه المرحلة ان الباري تعالى هو المفيض والمبدأ لكل عالم الامكان ولكل ماسواه في هذا الوجود.

الثالثة: عرفنا كذلك ان المفيض والمبدأ والمعطي للشيء لابد أن يكون واجداً له، لأن فاقد الشيء لايعطيه. إذاً معطي الوجود والكمال الوجودي لايمكن ان يكون فاقداً لذلك الوجود أو الكمال الوجودي.

إذا اتضحت هذه النقاط نقول: ان الله سبحانه وتعالى باعتباره مفيض هذا الوجود والكمال الوجودي، فهو واجد لكل كمال وجودي في مقام ذاته.

إذاً هو تعالى عالم بكل الوجودات والكمالات الوجودية، لان ذات الباري تعالى باعتبارها معطية لكل وجود وكل كمال وجودي، فهي واجدة لكل وجود وكل كمال وجودي.

من هنا فهو عالم بكل وجود وكل كمال وجودي في مقام ذاته قبل الايجاد وقبل الخلق، باعتباره عالماً بذاته، وذاته تشتمل على كل وجود وكل كمال وجودي، فهو عالم بكل وجود وكل كمال وجودي في مرتبة ذاته.

اذا اتضح هذا نقول: ان علمه بذاته علم حضوري، أي ان ذاته حاضرة لذاته، ولكن علمه بالاشياء قبل وجودها علم اجمالي يشتمل على التفاصيل، يكون منبعاً للتفاصيل، أي هو علم اجمالي بمعنى انه بسيط.

وهنا ايضاً لابد ان نستذكر ماقلناه في الفصل الرابع من المرحلة الحادية عشرة، حيثُ ذكرنا ان التعقل على ثلاثة انواع: عقل بالقوة، وعقل بالفعل وهو العقل التفصيلي، وعقل بالفعل ولكن من دون ان تتميز بعض المعقولات عن بعضها الآخر، وهذا ماعبرنا عنه بالعقل البسيط الاجمالي، الذي يشتمل على كل التفاصيل، أي يكون منبعاً لكل التفاصيل. ومثلنا لذلك بمن يريد أن يقرأ قصيدة ويحفظها، فالقصيدة تبدأ تتدفق بشكل تدريجي بيتاً بيتاً.

والباري تعالى عالم قبل الايجاد بكل وجود، وكل كمال وجودي في مقام ذاته، وعلمه بسيط اجمالي فيه كل التفاصيل، أي يكون علمه بالاشياء قبل الايجاد بنحو العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي. وليس المراد بالتفصيل هنا تميز الاشياء بعضها عن بعضها الآخر كما في النوع الثاني المار الذكر من التعقل، وانما المراد من التفصيل هنا هو الوضوح، فانه يعلم بها علماً بسيطاً واضحاً، لأن كل وجود وكل كمال وجودي معلوم لديه. فهو علم اجمالي أي هو علم بسيط، في عين الكشف التفصيلي وهو العلم الواضح، فهو تعالى يعلم بالاشياء قبل وجودها ولايعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا فيالسماء.

وانما يكون هذا العلم باعتبار ان كل ماسواه من الموجودات هي معلولة له، وهي منتهية اليه اما بلا واسطة أو بواسطة أو بوسائط، وبالتالي هي قائمة الذات به قيام الرابط بالمستقل، فتكون حاضرة عنده بوجوداتها ان كانت مجردة، وحاضرة بصورها المجردة ان كانت مادية. فهي معلومة له علماً حضورياً في مرتبة وجوداتها، وهي بأنفسها علم، فإن العلم عين المعلوم بالذات، كما مر في الفصل الأول من المرحلة السابقة.

علمه بغيره بعد الايجاد:

كذلك له علم حضوري تفصيلي بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها، يعني بعد وجودها، ولكن هذا العلم خارج عن ذاته. وان علمه بها يقتضي العلم بما لديها من علم. كما أن له علماً حضورياً تفصيلياً بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها، وهو عين ذاته، وهذا العلم ثابت بعد الإيجاد، حتى بعد زوال المخلوقات؛ لأنه عين ذاته.

تتمة ـ معنى السميع والبصير:

عندما نقول: الله سبحانه وتعالى سميع بصير، فهل السمع والبصر من

الصفات المستقلة عن العلم، أو يمكن ارجاع صفة السمع والبصر الى العلم؟

هنا وقع خلاف، فبعضهم قال بانها من الصفات المستقلة عن العلم بحسب المفهوم، وبعضهم قال ان مرجع السمع والبصر الى العلم.

انك عندما تقول: فلان يسمع، فهذا يعني انه يعلم باشياء من خلال أذنه، أي عن طريق السمع، وهي تختلف عن العلوم التي يحصلهاعن طريق البصر، لان للمسموعات آلة السمع، وللمبصرات آله البصر.

فاذا فرضنا ان هناك موجوداً مجرداً يسمع من دون آلة سمع ويبصر من دون آلة بصر، فلا معنى لان نقول: ان علمه بالمسموعات هو عن طريق آلة السمع، لانه ليس لديه،آله سمع، وعلمه بالمبصرات، عن طريق البصر، لانه لا آلة بصر لديه. إذاً السمع بالنسبة اليه تعالى هو علمه بالمسموعات، والبصر هو علمه بالمبصرات.

فمفهوم السمع والبصر على هذا الاساس يكون قسماً من أقسام العلم، وهو العلم بالمسموع والعلم بالمبصر. هذا بالنسبة لعلمه تعالى، اما نحن فان السمع لدينا هو العلم الحاصل عن طريق آلة السمع، أي عن طريق الاذن، والبصر هو العلم الحاصل عن طريق آله البصر، أي عن طريق العين.

تنبيه واشارة ـ في الاقوال في علم الباري تعالى:

ذكر المصنف فى هذا التنبيه والاشارة الاتجاهات والاقوال في علم الباري تعالى، وهي:

القول الأول:

ذهب اليه هشام بن عمرو الفوطي والأصم من أصحابه، وملخصه:

ان الباري تعالى يعلم بذاته دون مخلوقاته ومعلولاته، باعتبار ان الذات المتعالية أزلية فهي معه فهو يعلم بذاته، أما كل معلول من معلولاته فهو حادث، فهو لايعلم به علماً قديماً.

لكن المصنف ناقش في ذلك فقال: ان العلم بالمخلوقات والمعلولات في الأزل، لايستوجب كون هذه المعلولات والمخلوقات موجودة منذ الازل، لأنه يمكن أن يعلم بهذه الموجودات قبل وجودها على مابيناه، فان هناك ثلاثة اقسام لعلم الباري، هي علمه بذاته، الذي هو عين ذاته، وهو علم حضوري، وعلمه بالموجودات قبل وجودها، وهو عين ذاته، وهو علم حضوري ايضاً، وعلمه بالموجودات بعد وجودها، وهو علم تفصيلي حضوري خارج عن ذاته.

إذاً العلم بالموجودات قبل وجودها لايعني ان هذه الموجودات لابد ان تكون موجودة منذ الأزل لكي يعلم بها، وانما يمكن ان يعلم بها قبل وجودها.

وهذا القول مبني على انحصار العلم الحضوري في علم الشيء بنفسه، اما غير علم الشيء بنفسه فيعتبره صاحب هذا الرأي علماً حصولياً تابعاً للمعلوم، بينما ذكرنا فيما سبق ان العلة المجردة تكون عالمة بمعلولها المجرد علماً حضورياً. وقد أوضحنا ايضاً في هذا الفصل انه له تعالى علم حضوري بمعلولاته قبل وجودها في مرتبة ذاته، وله ايضاً علم حضوري بالموجودات بعد وجودها في مرتبة هذه الموجودات.

القول الثاني:

وهو منسوب الى المعتزلة، وهذا القول يرى ان للماهيات ثبوتاً عينياً قبل وجودها، يعني هناك حالة بين العدم والوجود، وهذه الحالة تكون الماهيات ثابتة فيها. فهو تعالى يعلم بالماهيات قبل وجودها.

لكن هذا القول مبني على افتراض ان هناك حالة بين الوجود والعدم، وهي ثبوت الماهية الممكنة مع انها لاموجودة ولا معدومة، وقد ذكرنا فيما سبق انه لايمكن تعقل حالة بين الوجود والعدم. إذاً لايمكن ان يتحقق الثبوت للماهيات الممكنة التي تكون لاموجودة ولا معدومة، فهذا القول ايضاً باطل.

كما يرد على هذا القول ما سيرد على القول الرابع والاقوال التالية، من عدم كفايته لتصوير العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبة الذات.

القول الثالث:

وهذا القول منسوب الى الصوفية، وهو يرى ان للماهيات الممكنة ثبوتاً علمياً يتبع الاسماء والصفات، وهذا الثبوت هو المتعلق لعلم الباري تعالى قبل وجود الماهيات. فالصوفية يرون ان الماهيات ثابتة بنحو التبعية للاسماء والصفات الالهية وليس بنحوالاستقلال. ويسمون هذه الثابتات أعياناً ثابتة.

وبعبارة أخرى ان الصوفية ذهبوا الى ان هناك عالماً مستقلاً هو عالم الاسماء والصفات، في قبال العوالم الاخرى، وهذا العالم كما قال بعضهم هو عالم عظيم جداً. وهذا العالم عالم اسماء الله وصفاته فيه لوازم، ومن لوازمه الماهيات الثابتة ثبوتاً علمياً قبل وجودها، يعني ان الماهيات الممكنة لها ثبوت علمي في ذلك العالم، الذي هو عالم الاسماء والصفات، وهذا الثبوت هو المتعلق لعلم الباري قبل وجود هذه الماهيات.

فهم يشتركون مع المعتزلة في القول بثبوت المعدومات، لكن المعتزلة يقولون بالثبوت العيني، وهم يقولون بالثبوت العلمي في الأذهان العالية والنشأة العلمية.[1]

وهم يجعلون الأعيان الثابتة مظاهر للأسماء والصفات. قال في شرح فصوص الحكم[2]: فالأشخاص مظاهر للحقايق الخارجية، كما أنها (أي الحقايق الخارجية) مظاهر للأعيان الثابتة، وهي مظاهر للأسماء والصفات.

وفي الجواب على ذلك ذكر المصنف اننا قلنا: ان الماهيات ليست موجودة

---

(١) الأسفار، ج ٦: ص ١٨١ ـ ١٨٥.

(٢) فصوص الحكم، ص ١٦.

قبل وجودها العيني الخاص، يعني بناءً على القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، فالماهية أمر اعتباري، لان الماهيات هي تجليات وحدود الوجود، فلايمكن ان يكون عندنا حد دون ان يكون هناك محدود، ولايمكن ان ننتزع ماهية من دون منشأ لانتزاعها، وهو الوجود الامكاني، الوجود المحدود، بينما مفروض كلام الصوفية ان الماهيات لها تعين وثبوت علمي قبل الوجود، بينما اصالة الوجود واعتبارية الماهية تنفيذلك، فانه قبل ان يوجد الوجود لاماهية، أو قل قبل المحدود لاحد، فلا معنى لثبوت الماهيات قبل الوجود، حتى وان كان هذا الثبوت ثبوتاً علمياً لازماً لعالم الاسماء والصفات، وليس ثبوتاً عينياً استقلالياً.

مضافاً إلى انه لا معنى لإثبات العلم الحصولي في المجردات العقلية (لاحظ: حاشية العلامة الطباطبائي على الأسفار ج ٦: ص ١٨٦).

القول الرابع:

وهو المنسوب الى افلاطون، فافلاطون يرى ان هناك عالماً، وذلك العالم توجد فيه نماذج ونسخ من هذا العالم. وبعبارة أخرى يعتقد افلاطون ان لكل نوع من الانواع المادية الموجودة في عالم الطبيعة نسخة ونموذجاً في عالم آخر، وهذه النسخة مجردة، ولكنها تشتمل على كل الكمالات.

يعني ان هناك مفارقات للمادة وهي المفارقات النورية التي هي المثل الالهية، وهي تشتمل على كل كمالات الانواع الموجودة في عالم الطبيعة، ولذلك يعبر عنها بارباب الانواع، لانها هي التي تدبر هذه الانواع الموجودة، وهي التي تخرجها من حالة القوة الى حالة الفعلية، ومن الاستعداد الى الكمال.

وعلى هذا الاساس فان هناك مفارقاً نورياً ومثلاً الهياً، يكون واجداً ومشتملاً على كل الكمالات الممكنة للنوع المادي. وان هذه المفارقات وهذه المثل الالهية المشتملة على كل الكمالات تكون عالمة بما في الطبيعة، باعتبار ان كلاً

منها نموذج لما في عالم الطبيعة من انواع، وعلم الباري تعالى التفصيلي هو علمه بهذه المفارقات النورية، يعني ان علمه بهذه المفارقات النورية والمثل الالهية المجردة في ذلك العالم هو علمه بما لديها من علم، وبما ان كل واحد منها هو رب لنوع من هذه الانواع الموجودة في عالم الطبيعة ويشتمل على كمالات هذا النوع، فلديه علم تام بذلك النوع، فعلم الحق تعالى بهذا النوع المجرد يعني علمه بما عنده من العلم، فيكون علمه التفصيلي بالاشياء عن طريق علمه بهذه الموجودات التي في ذلك العالم.

يقول المصنف على تقدير ثبوت هذا الكلام، فهذا انما يكفي لتصوير العلم التفصيلي بالاشياء في مرتبتها، لا في مرتبة ذات الباري، فتكون ذات الباري خالية من العلم بالاشياء قبل وجودها. وقد ذكرنا ان ذات الباري وجودها وجود صرف يشتمل على كل كمال ولا يشذ عنه كمال وجودي.

وبعبارة أخرى قلنا: ان علم الباري له ثلاثة انواع، علمه بذاته، وعلمه بالاشياء قبل وجودها، وعلمه بالاشياء بعد وجودها، بينما نحن نريد ان نثبت علم الباري بالاشياء قبل وجودها. ولازم هذا القول ان الباري تعالى في مقام ذاته لايعلم بالاشياء، وهذا خلف ماتقدم من ان ذاته بسيطة مشتملة على كل كمال وجودي، ولايشذ منها وجود أو كمال وجودي.

القول الخامس:

وهو المنسوب الى شيخ الاشراق السهروردي، وتبناه ايضاً مجموعة من المحققين، وهذا الرأي يذهب الى ان الباري تعالى يعلم بالاشياء علماً حضورياً، وان سائر الاشياء المجردة والمادية حاضرة لديه بالعلم الحضوري، وعلمه بها علم تفصيلي.

وهذا القول ايضاً باطل، لان المادية تجامع الغياب ولا تجامع الحضور،

فالشيء المادي لايمكن ان يكون حاضراً لا لنفسه ولا لغيره، واجزاؤه بعضها غائب عن بعضها الآخر، وهو غائب عن نفسه، بينما الأمر المجرد هو الحاضر، والحضور يعني التجرد.

وعلى هذا الاساس فان هذا القول المنسوب الى شيخ الاشراق السهروردي الذي يدعي ان الاشياء المادية حاضرة بوجوداتها المادية عند الباري غير صحيح، لان المادية تعني الغياب، فلا يمكن ان تكون الاشياء المادية حاضرة لديه، كما بينا ذلك في الفصلين الأول والثامن من المرحلة الحادية عشرة.

مضافاً الى ان هذا الكلام يبين لنا العلم التفصيلي في مرتبة وجود الاشياء، بينما نحن نتحدث عن العلم قبل وجود الاشياء، يعني في مرتبة ذات الباري، وعلى هذا الاساس تبقى الذات خالية من العلم بالاشياء قبل وجودها، بينما بينا فيما سبق ان له علماً حضورياً بالاشياء قبل وجودها. إذاً هذا القول غير مقبول ايضاً.

القول السادس:

وهذا القول منسوب الى طاليس المالطي، وهو يقول انه تعالى يعلم العقل الاول، والعقل الاول هو الصادر الاول منه، ويعلم به لانه حاضر عنده، والحضور هو العلم، ثم انه يعلم الاشياء الاخرى غير العقل الاول، باعتبار انها معلومة للعقل الاول ومرتسمة صورتها للعقل الاول، أي ان العقل الاول يعلم بها علماً حصولياً. فهو تعالى يعلم بحضور ذات المعلول الأول عنده، والمعلول الأول هو العقل الأول.

وهذا الكلام يمكن مناقشته كما ناقشنا القول السابق، فنقول ان هذا يلزم منه خلو الذات المتعالية عن الكمال الوجودي، بينما الذات واجدة لكل كمال، وبمعنى آخر ان هذا القول يلزم منه ان الذات لاتكون عالمة بالموجودات قبل وجودها، بينما قلنا ان الذات عالمة في مرتبة ذاتها بالموجودات قبل وجودها.

كما ان هذا القول ايضاً يلتزم شيئاً باطلاً، وهو ان العقول المجردة التي

قالوا بوجودها، لها علم حصولي ارتسامي، بينما قال المصنف فيما سبق: ان العقول المجردة ليس لها علم حصولي ارتسامي، والعلم الارتسامي ممتنع في العقول المجردة، وانما علمها علم حضوري.

القول السابع:

ما نسب الى بعض الحكماء، من ان ذاته تعالى تعلم علماً تفصيلياً بالمعلول الاول، يعني بالعقل الأول، وتعلم علماً اجمالياً بما دونه، والمعلول الاول يعلم علماً تفصيلياً بالمعلول الثاني وعلماً اجمالياً بما دونه، والمعلول الثاني له علم تفصيلي بالمعلول الثالث وعلم اجمالي بما دونه، وهكذا.

لكن يرد عليه، ان الذات المتعالية ـ على هذا القول ـ تكون خالية عن الكمال العلمي بما دون المعلول الاول، يعني ان الذات تعلم بالمعلول الاول علماً تفصيلياً، بينما لا تعلم علماً تفصيلياً بالمعلول الثاني الذي تحت المعلول الاول، وانما تعلم به علماً اجمالياً مبهماً. وهذا يعني تفريغ الذات من الكمال، أي سلب كمال من الكمالات من الذات المتعالية، بينما قلنا ان الذات المتعالية تشتمل على كل كمال ولايشذ منها كمال وجودي.

القول الثامن:

وهو المنسوب الى فرفوريوس، فقد قال: ان علمه تعالى انما يكون بالاتحاد مع المعقول، فإن العالم يتحد مع المعلوم.

ويرد على هذا القول:

أولاً: نحن لسنا في مقام كيفية تحقق علم الباري، وانما في مقام بيان ان الباري يعلم بالاشياء قبل وجودها أو لايعلم، فهذا القول يبين كيفية تحقق علم الباري، وان علمه يكون باتحاد العاقل مع المعقول.

ثانياً: ان هذا القول لم يبين لنا ثبوت علم الباري بالاشياء قبل وجودها أو

بعد وجودها، يعني هو غض النظر عن هذه القضية، بينما نحن نريد ان نعرف أإنه يعلم بالاشياء قبل وجودها أم لايعلم.

القول التاسع:

وهو منسوب الى أكثر المتأخرين، وهو يرى ان له تعالى علماً تفصيلياً بذاته، وله علم اجمالي بالاشياء قبل وجودها، اما الاشياء بعد وجودها فيعلم بها علماً تفصيلياً، لان العلم تابع للمعلوم ولا معلوم قبل الوجود العيني للمعلوم. فإن العلم تابع للمعلوم بالعرض، إذ المعلوم بالذات لا يكون غير العلم، حتى يتصور كونه تابعاً له أو متبوعاً له، وذلك لما مر في الفصل الأول من المرحلة السابقة ان العلم عين المعلوم، أي المعلوم بالذات.

ومن هنا يعلم ان مرادهم بالعلم هو العلم الحصولي، لأنه ليس في العلم الحضوري إلاّ العلوم بالذات.

وانما يعلم الأشياء كلها اجمالاً، وذلك كفنان يعلم ما يرسمه بعلمه بذاته الحاذقة في فنه، فإنه بعلمه بحذاقته في فنه يعلم بأنه له ان يرسم لوحة فنية رائعة، فعلمه بذاته علم اجمالي بفعله وأثره، ولكنه انما يراه بعدما يرسمه.

ويرد على هذا الكلام:

أولاً: محذور خلو الذات عن الكمال العلمي، كما بينا في مناقشة الأقوال السابقة.

ثانياً: ايضاً في هذا القول اثبات العلم الحصولي للباري تعالى، يعني اثبات ارتسام العلم بالنسبة الى الموجود المجرد، وقد قلنا ان الموجود المجرد لاعلم حصولي له، وانما علمه علم حضوري. ويبدو أن المصنف استفاد الارتسام من قولهم: «لأن العلم تابع للمعلوم» مع انهم لم يصرحوا بالارتسام.

القول العاشر:

وهو القول المنسوب الى المشائين، وهذا القول يرى ان الحق تعالى يعلم بماهيات الاشياء، وهذا العلم لايقبل الاتحاد مع ذاته، وانما هذه الماهيات تكون قائمة بالذات الالهية نظير قيام الماهيات لدينا في الوجود الذهني، فعندما نعلم بماهيات الاشياء، يعني ذلك انها ليست متحدة مع الذات، وانما هي قائمة بالذات.

وهذا العلم انما يكون علماً كلياً لاجزئياً والمراد بالكلي هنا هو العلم الثابت الذي لايتغير بتغير المعلوم بالخارج، يعني ان هذا العلم لايتغير قبل الايجاد وحين الايجاد وبعد الايجاد. وهو علم عنائي حصوله العلمي نفس حصوله العيني.

وقد ذكرنا فيما سبق، في مبحث العلة والمعلول، الفاعل بالعناية، فقلنا إن الفاعل بالعناية هو الفاعل الذي له إرادة وعلم سابق على الفعل، ولكن هذا العلم نفسه يكون هو المنشأ لصدور الفعل من الفاعل، كمن وقف على شاهق ثم لاحظ القاع، فنفس ملاحظته للقاع كانت هي السبب لاختلال توازنه وسقوطه. إذاً علمه هو السبب لسقوطه. فالعلم الكلي على وجه الكلية، بمعنى لايتغير فيه العلم بتغير المعلوم، هو علم عنائي، أي ان حصوله العلمي مستتبع لحصوله العيني.

المتكلمون قبلوا هذا القول ايضاً، فذهبوا الى ان علم الباري تعالى بالاشياء قبل وجودها انما يكون بحضور ماهياتها لديه، ليس على نحو الاتحاد، وانما على نحو القيام بذاته، كقيام الماهيات في اذهاننا، وهذا العلم علم كلي، أي لايتغير فيه العلم بتغير المعلوم في الخارج، فهو علم ثابت قبل الايجاد واثناء الايجاد وبعد الايجاد، وهو علم عنائي أي ان الحصول العلمي يستتبع الحصول العيني.

لكن المتكلمين ناقشوا في مسألة الكلية، فقالوا: ان هذا العلم ليس علماً كلياً، وهذه المناقشة نشأت من الالتباس في فهم معنى الكلية، اذ لاحظوا ان

معنى الكلية هو ما لايمتنع صدقه على كثيرين، بينما قلنا ان المقصود بالكلية هنا ليست في مقابل الجزئية، عند ابن سينا ومن تبعه، وليس ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وانما يريد بالكلية عدم تغير العلم بتغير المعلوم.

لكن هذا القول نوقش بعدة مناقشات، وهي:

١ ـ ان هذا القول يعني خلو الذات عن الكمال في مرتبة الذات، يعني ان هذا القول تمكن ان يصور لنا علم الباري بالاشياء قبل الايجاد تفصيلاً، إلا ان هذا العلم زائد على الذات وليس عين الذات، وهذا يعني ان مقام الذات يكون خالياً عن الكمال العلمي، بينما أوضحنا فيما سبق ان ذات الباري تعالى تشتمل على كل كمال في نظام الخلقة بنحو أعلى وأشرف.

٢ ـ في هذا القول محذور ثبوت العلم الحصولي لما هو مجرد ذاتاً وفعلاً، وقد بينا فيما سبق ان العلم الحصولي لايكون ثابتاً لما هو مجرد، وانما كل ماهو مجرد فعلمه علم حضوري، بينما هذا القول يصور لنا علم الباري بالماهيات، يعني يصوّر علماً حصولياً لدى المجرد، فيما تبين ان المجرد لايمكن ان يكون لديه علم ارتسامي حصولي، وانما المجرد يكون علمه علماً حضورياً.

٣ ـ ان لازم هذا القول ثبوت وجود ذهني من دون وجود عيني يقاس اليه، وهذا يعني انه يتحقق وجود عيني للماهية قبل وجود الماهية الخاص، وهذا الوجود العيني للماهية قبل وجود الماهية الخاص، يكون منفصل الوجود عنه تعالى، وحينئذٍ بالتدقيق يعود هذا القول الى قول افلاطون.

وببيان آخر، قلنا فيما سبق في مبحث الوجود الذهني، ان الماهية الحاضرة في الذهن يمكن ان نلاحظها بلحاظين، فصورة الكتاب في ذهنك حين نلاحظها بما هي كاشفة عن الخارج، فهذا نسميه وجوداً ذهنياً، والكتاب الذي في الخارج نسميه وجوداً خارجياً. يعني مفهوم الكتاب، أي الصورة الذهنية للكتاب اذا

لاحظناها بما هي مقيسة للخارج وحاكية عن الخارج وكاشفة عنه، فبهذا اللحاظ نعبر عنها بالوجود الذهني.

أما لو لاحظناها من زاوية اخرى بما هي موجود من الموجودات، بقطع النظر عن الخارج فانها تكون موجوداً من الموجودات الخارجية، فهي كيف نفساني تترتب عليه آثار الكيف، ولذلك تندرج تحت مقولة الكيف بالحمل الشائع، وينطبق عليها انها مصداق للكيف.

من هنا يتضح أن هذا القول يذهب الى ان الماهيات ثابتة للذات بنحو الوجود الذهني، فاذا كانت الماهيات ثابتة قبل وجودها بنحو الوجود الذهني، فمعنى ذلك انه لابد من وجود خارجي لكي يحكي عنه هذا الوجود الذهني، فاذا لم يكن هناك وجود خارجي يحكي عنه هذا الوجود الذهني فلا يعقل ان يتحقق وجود ذهني للماهيات قبل وجود خارجي يحكي عنه هذا الوجود الذهني، لان الوجود الذهني انما نسميه وجوداً ذهنياً اذا كان مقيساً الى الخارج، بينما كلامنا في وجود الماهيات للذات المقدسة قبل وجودها في الخارج.

ان هذا الوجود الذهني لايتحقق مالم يتحقق وجود خارجي للماهيات يقاس اليه، فاذا لم يكن هناك وجود خارجي، نرجع الى هذاالوجود الذهني للماهيات، فماذا يكون بقطع النظر عن الخارج؟

الجواب: يكون وجوداً عينياً وخارجياً وليس وجوداً ذهنياً، فاذا اصبح وجوداً عينياً، وهو ليس عين الذات ولا جزء ذات الباري، فيكون زائداً على الذات، واذا كان زائداً على الذات، فيكون وجوداً خارجياً للماهيات قبل وجودها الخاص بها في الخارج، وهذا الوجود يكون منفصلاً عنه تعالى.

فحينئذ إذا تأملنا في هذا القول فمعناه يعود الى قول افلاطون، وهو القول الرابع، أي أن علم الحق بالاشياء عن طريق المفارقات النورية أو المثل الالهية.

الفصل السادس
في قدرته تعالى

معنى القدرة:

في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة أوضحنا معنى القدرة، وقلنا في محله ان معنى كون الشيء قادراً، هو ان يكون الشيء فاعلاً، ويصدر عنه الفعل عن علم. فاذا كان الشيء فاعلاً وصدر عنه الفعل عن علم، قيل عنه انه قادر. واذا لم يكن الشيء فاعلاً، ولم يصدر عنه الفعل بعلم، فليس قادراً.

إذاً معنى القدرة ان يكون الشيء مبدأ للفعل ويصدر عنه الفعل عن علم، من هنا فان الكلية أو المعدة عندما تمارس وظيفتها مثلاً، لاتوصف بانها قادرة، لانها وان كانت مبدأ للفعل ولكنها غير عالمة.

وعلى هذا الاساس يوصف الباري تعالى بأنه قادر، لأن الباري هو المبدأ الذي يفيض كل الموجودات ومضافاً الى ذلك هو عالم، كما بينا فيما سبق، هو عالم بذاته، وعالم بالموجودات قبل وجودها، وعالم بالموجودات بعد وجودها، وان كل ما في هذا العالم ينتهي اليه.

فبما ان ذاته هي المبدأ الذي صدر منه كل الموجودات، وبما ان هذه الذات عالمة، إذاً توصف هذه الذات بانها قادرة، وهذا هو معنى القدرة، وقدرته عين ذاته، لان كلا ركني القدرة، مبدئية الفعل والعلم يتصف بهما، فذاته متصفة بالعلم، وعلمه عين ذاته، وذاته متصفة بمبدئية الفعل، وهي عين ذاته، إذاً قدرته عين ذاته.

اشكال:

الافعال التي تصدر من الانسان كقيام الانسان وكتابته وكلامه، مخلوقة لنفس الانسان وهي اختيارية بالنسبة الى الانسان، فالإنسان له ان يفعل وله ان يترك، يعني اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل، فاذا كان الامر كذلك، يقال: لو كانت هذه الافعال مقدورة للباري تعالى لكان الإنسان مجبراً على الفعل لامختاراً.

وعلى هذا الاساس يقال: اذا كانت افعال الانسان اختيارية له، فلابد ان تكون خارجة عن قدرة الله، بينما قدرة الله شاملة لكل شيء، لأنه قادر على كل شيء، ومن هذه الاشياء أفعال الانسان..

جواب الاشكال:

في الجواب على ذلكيذكر المصنف جوابين:

١ ـ هل معنى كون الفعل اختيارياً للانسان هو ان تتساوى نسبة الفعل الى الوجود والعدم حتى حين الصدور، أو ان كون الفعل اختيارياً للانسان بمعنى آخر؟

الصحيح انه ليس معنى كون الفعل اختيارياً أنْ تتساوى نسبته الى الوجود والمعدم حتى حين الصدور، لانه في الواقع حين الصدور وعندما يوجد الشيء لايمكن ان تتساوى نسبته الى الوجود والعدم، بناءً على ماتقدم في مباحث العلة من أن الأولوية لاتكفي لوجود الشيء، وانما الشيء مالم يجب لايوجد، فكل شيء عندما يوجد لابد ان يصل الى درجة الوجوب حتى يوجد.

وان وجوب فعل الانسان انما هو وجوب بالغير، وهذا الوجوب بالغير لابد أن ينتهي الى وجوب بالذات، فحينئذ ينتهي الى الانسان، وهو لابد أن ينتهي الى واجب بالذات، والواجب بالذات هو الله تعالى، ففعل الانسان يكون بالنتيجة معلولاً اليه تعالى، ولكن بواسطة.

٢ ـ ان كل ماهو موجود في عالم الوجود قد افاضه الواجب تعالى، كما تقدم في بحثنا في الفصل الثالث من ان الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود ولكل كمال وجودي، فكل الموجودات وآثار الموجودات مفاضة منه تعالى، فالانسان وآثار الانسان وأفعاله وجودها وجود رابط، كما قلنا فيما سبق، بالاعتماد على برهان الامكان الفقري، أي ان كل الوجودات الامكانية فقيرة في نفسها، ووجودها هو الحاجة، وهو التعلق والارتباط، وليس لها استقلال لا في حدوثها ولا في بقائها واستمرارها، وانما هي متقومة الذات في غيرها، حيثُ تنتهي الى وجود الباري تعالى المستقل القائم بنفسه المستغني عن غيره.

إذاً كل افعال الانسان وكل الموجودات الاخرى ليست مستقلة، وانما وجودها وجود رابط قائم بوجود الباري الذي هو وجود مستقل مستغنٍ عن غيره.

وعلى هذا الاساس يكون وجوده تعالى مبدأ لصدور كل موجود وكل أثر من آثار الموجودات، وكل نسبة قائمة بين الأثر والوجود القائم به هذا الأثر.

من هنا تكون قدرته عامة لكل شيء، ومن هذه الاشياء أفعال الانسان التي هي أثر للانسان، لان وجودها وجود رابط، وكل وجود رابط لايقوم بنفسه، لانه هو الفقر والحاجة، وانما يقوم بالباري تعالى الذي هو مناط الغنى عن غيره.

قد يقال: في ضوء ماسبق ان قدرة الباري تعالى قدرة عامة لكل شيء، ومنها افعال الانسان الاختيارية، فهذا يقتضي ان تكون أفعال الانسان ليست اختيارية، لانه اذا تعلقت الارادة الالهية بالفعل الاختياري للانسان، فلابد ان يكون هذا الفعل ضروري الوقوع، لان ارادة الله سبحانه وتعالى لاتتخلف، يعني أنه إذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون، فارادته لاتتخلف عن المراد، فاذا تعلقت ارادة الله بافعالي، فلابد أن تكون هذه المرادات التي هي افعالي ضرورية الوقوع، أي انها حينما تتعلق بها الارادة الالهية وحينما تكون مشمولة لقدرة الله، والله تعالى هو المبدأ لها، تكون ضرورية الوقوع، وتصدر هذه

الافعال قهراً وحتماً، فيكون الانسان مجبوراً في افعاله وليس بمختار.

الجواب: صحيح ان الارادة الالهية شاملة لكل شيء والله قادر على كل شيء، ومن هذه الاشياء أفعال الانسان، فافعال الانسان واقعة في قبضة الله، والله قادر عليها، وهي تنتهي الى الله، والارادة الالهية متعلقة بها. لكن لايلزم من ذلك الجبر، لان قدرة الله تعالى عندما تعلقت بفعل الانسان لم تتعلق به كيفما اتفق، وبأي كيفية كان، وانما تعلقت به بنحو خاص.

وبكلمة أخرى ان هذه الارادة تعلقت بالمراد بشرط خاص وكيفية خاصة، وهذه الكيفية الخاصة، هي ان يكون الفعل صادراً باختيار الانسان.

إذاً ارادة الله تعلقت بفعلي، ولكن هذا المراد الذي هو فعلي فيه شرط، وهو ان يقع باختياري، فالمراد مؤلف من فعل الانسان، ان يكون هذا الفعل واقعاً باختيار الانسان.

وبعبارة اخرى انه ليس تتعلق الارادة الالهية بفعل الانسان كيفما اتفق، وانما تعلقها بفعل الانسان باعتباره مرتبطاً بالانسان، وباعتبار ان الانسان جزءاً من علته، وباعتبار ان هذا الفعل مشروط باختيار الانسان، فاذا كان الامر كذلك فمن المحال ان يتخلف المراد عن الارادة، فلو لم يصدر الفعل باختيار الانسان، لتخلف المراد عن الارادة.

اشكال:

ثم انتقل المصنف الى اشكال يرتبط بالاشكال السابق، وهو القول بان العلم الازلي متعلق بالفعل، لان الباري تعالى مادام قادراً على كل شيء، فقدرته تعني مبدئيته مع كونه عالماً منذ الازل، فيلزم ان يكون وقوع الفعل ضرورياً، وإلاّ لو لم يقع الفعل لكان علمه جهلاً، فيكون وقوع الفعل ضرورياً، ويكون الفاعل مجبراً على الفعل.

وبعبارة أخرى بما إن القدرة هي كونه تعالى فاعلاً عن علم، تصدى المستشكل لإثبات الجبر، تارة من طريق فعله تعالى لأفعال الانسان الاختيارية، واخرى من طريق علمه تعالى بها.

جواب الاشكال:

الجواب على ذلك هو الجواب المتقدم نفسه، وبعبارة اخرى نقول: ان العلم تعلق بالمعلوم بشرط ان يقع باختيار الانسان، فلو لم يقع المعلوم باختياره لم يكن هو المعلوم. لأن الارادة تعلقت بالمراد، لكن المراد يساوي فعلي وكونه واقعاً باختياري، فهنا الشيء نفسه يقال، فالعلم الأزلي تعلق بفعلي وكونه واقعاً باختياري، بنحوٍ أتمكن من فعله وتركه. هذا هو المعلوم، فلو فرضنا ان هذا الفعل وقع من دون اختياري، فلا يكون هو المعلوم، لان المعلوم هو الفعل وكونه صادراً باختيار الانسان، بحيث يتمكن من فعله وتركه. وعلى هذا الاساس يكون جواب هذه الشبهة هو جواب تلك الشبهة نفسه.

اشكال:

اذا كان المعلول الممكن لابد ان يجب حتى يوجد، ووجوبه يعني انه اذا وجب وجد، ووجوبه هذا بالغير وليس بالذات، لان الواجب الذاتي كما قلنا واحد، إذاً ينتهي الى الواجب بالذات، فهذا يعني ان فعل الواجب يكون موجباً، أي يجب عليه الفعل ويمتنع الترك، وهذا ينافي القدرة.

جواب الاشكال:

لابد ان نميز هنا بين نحوين من الوجوب، فعندما نقول الشيء مالم يجب لايوجد، فان هذا الوجوب وجوب سابق للشيء، وهذا الوجوب وجوده وجود ذهني.

وهناك وجوب آخر وهو الوجوب اللاحق للشيء، يعني هذه الكتابة، مالم تجب لاتوجد، فهناك وجوب سابق، وجوبه وجوب عقلي، وهناك وجوب لاحق، بعد ان يوجد الشيء، بعد ان توجد الكتابة يكون وجودها واجباً، وهذا الوجوب الخارجي منتزع من وجود الشيء، يعني بعد ان يوجد الشيء يتصف بالوجوب، وهذا الوجوب يكون متأخراً عن وجود الشيء.

هذا الكلام بيناه فيما سبق، في المرحلة الحادية عشرة، اذ قلنا: إن هناك ترتيباً في الايجاد، إذ العلة أولاً، ثم المعلول، ثم الوجوب، بمعنى انها تكون هكذا:

أولاً: لابد من وجود العلة، إذ لامعلول بدون علة.

ثانياً: وجود المعلول بعد وجود العلة، إذ هو تابع لها.

ثالثاً: الوجوب المنتزع من المعلول.

فهذا الوجوب يقع في المرتبة الثالثة، فلا يمكن ان يعود هذا الوجوب الواقع في المرتبة الثالثة الى المرتبة الاولى، أي الى وجود العلة فيؤثر في العلة، لتكون العلة مقسورة ومجبورة بسبب هذا الوجوب.

كما ان الفاعل لا يكون مجبراً إلا اذا كان هناك غيره يجبره، فأنت متى تكون مجبراً على الطعام؟ تكون مجبراً على تناول الطعام اذا كان هناك شخص بيده سلاح ويُهددك.

فافتراض كون الواجب مجبراً، يعني وجود واجب آخر يجبره على الفعل، وقد أثبتنا في براهين وحدانية الواجب، انه ليس هناك واجب آخر غير الواجب تعالى. إذاً لايمكن ان نفترض من يجبره على خلاف مايريد، يعني عندما نقول انه مجبر لابد ان يكون هناك من يجبره، ومادام لايوجد واجب غيره، فلا يجبره غيره، لأنه لاوجود لهذا الغير اساساً.

الفصل السابع
في حياته تعالى

معنى انه تعالى حي:

عندما نقول: ان الله سبحانه وتعالى حي، فهل هذه الصفة زائدة على ذاته؟

الجواب: ان صفة الحياة ليست زائدة على ذاته، وانما (هو الحياة والحياة هو)، لأن صفاته عين ذاته.

بينما الحياة لدى الكائن الحي زائدة على الذات. وعندما نقول: ان هذا حي، فهو بمعنى ان يدرك ويفعل، يعني الدرّاك الفعّال، فكون الحيوان حياً يعني أنه يدرك ويفعل، والفعل كما هو معلوم بالنسبة الى الحيوان هو فعل محدود، يقع عن علم وادراك.

وعلى هذا الاساس فان الادراك والفعل من لوازم الحياة وليس هما الحياة.

فاذا فرضنا ان هناك من له علم وقدرة، وعلمه عين ذاته، وقدرته عين ذاته، فلابد ان يكون أحق بان يسمى حياً.

فالواجب تعالى حي بذاته، وحياته بمعنى انه يعلم وله القدرة، يعني أنه يدرك ويفعل، هو يعلم بكل شيء، وهو قادر على كل شيء، لانه مبدأ لكل شيء، فهو أحق بالحياة من غيره، بل هو حي، وهو الحياة.

الدليل على حياته:

ماهو الدليل على ان الواجب تعالى حي؟

ذكر المصنف دليلين:

١ ـ ان الحي هو الذي يعلم ويفعل، فعندما نقول هذا انسان حي فمعناه انه يدرك ويفعل، والفعل والادراك من لوازم الحياة، وحياة هذا الكائن الحي زائدة على ذاته، وليست هي عين ذاته.

إذاً الحياة هي سبب الادراك وسبب الفعل، أو قل ان الحياة امر يلازمه الادراك ويلازمه الفعل، اما حقيقة الادراك فهي غير معلومة بحقيقتها وانما نعرف لوازمها وآثارها، فان كانت الحياة، التي هي صفة زائدة على الذات لدى الحيوانات، ومع ذلك نسميها حية، فكيف اذا فرضنا ان ذاتاً لايكون فيها العلم والقدرة زائداً على الذات، أو قل الحياة ليست زائدة على الذات، وانما الحياة هي عين الذات، لان الباري تعالى كما برهنا فيما سبق ان علمه عين ذاته وقدرته عين ذاته، فتكون حياته عين ذاته، فهو أولى وأحق بأن تكون الحياة ثابتة له، بل هو الحياة بالذات.

٢ ـ ان في هذا الوجود كائنات حيّة كثيرة، وهذه الكائنات الحية لابد من مبدإ يمنحها الحياة، ومبدأ الحياة هو الباري تعالى، وكما قلنا ان الباري تعالى يشتمل على كل كمال وجودي لدى هذه الموجودات، لان معطي الشيء غير فاقد له، فمادامت الحياة موجودة في هذا العالم، فلابد ان تكون الحياة ثابتة للباري تعالى، وحياته عين ذاته.

الفصل الثامن
في ارادته تعالى وكلامه

البحث في هذا الفصل يقع في مقامين:

١ ـ في ارادته تعالى.

٢ ـ في كلامه تعالى.

الارادة:

يوجد خلاف بين الحكماء في ان الارادة صفة فعل أم صفة ذات، أي ان ارادته عين ذاته ام ان ارادته زائدة على ذاته؟ أي أإن الارادة من قبيل الخالق ام ان الارادة من قبيل الحي كما تقدم مثلاً؟

الحكماء قالوا: ان الارادة من الصفات الذاتية، خلافاً لما ذهب اليه كثير من علماء أصول الفقه الذين قالوا ان الارادة من صفات الفعل لا من صفات الذات.

ومعنى الارادة الذي قاله الحكماء لابمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك، لان الارادة بهذا المعنى تعني تساوي النسبة، وهذا يعني الامكان، وقد اشرنا فيماسبق ان الباري تعالى ليس فيه حيثية امكانية، لان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

إذاً ارادته تعني علمه بالنظام الاصلح، فعلم الباري تعالى بالنظام الاصلح لعالم الامكان يعني انه مريد له، لان الحق تعالى محب لذاته، ومن أحب ذاته أحب آثار ذاته، فهو يريد ويُحب عالم الامكان، ولكن هذا الحب حب بالعرض لا بالذات، ومنشؤه علمه بالنظام الأصلح، يعني علمه بهذا النظام وبما يشتمل عليه هذا النظام من خير.

وعلى هذا الاساس تعني صفة الارادة العلم بالنظام الاصلح. ومن هنا يتضح ان الارادة من سنخ العلم، وهي من اقسام العلم، كما ارجعنا السمع والبصر الى العلم فيما مضى وقلنا: ان السمع هو العلم بالمسموعات، والبصر هو العلم بالمبصرات، فكذلك الارادة لاتعني تساوي النسبة، لأن تساوي النسبة هو الامكان، والواجب ليس له حيثية ولا جهة امكانية، لان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وانما يكون معنى انه مريد هو انه عالم بالنظام الاصلح في هذا العالم.

إذاً الارادة تعود الى العلم، ومن الواضح ان العلم من صفات الذات، لان علمه عين ذاته كما تقدم، وعلى هذا الاساس تكون الارادة من صفات الذات، فتكون ارادته بهذا المعنى عين ذاته.

معنى الكلام:

عندما نقول: ان الله سبحانه وتعالى متكلم ماذا نقصد؟ الكلام في عرف الناس هو اللفظ الذي يدل بالدلالة الوضعية على مافي الضمير، يعني هذه الالفاظ التي نتكلمها هي الفاظ ترتبط بالمعاني، والعلاقة بين الالفاظ والمعاني تحققت من خلال الوضع، اذ توجد علقة وضعية بين لفظ ومعنى جمل، فلفظ جمل يدل بسبب هذه العلقة الوضعية على معنى جمل الموجود في الاذهان.

ان اللفظ موجود اعتباري يدل لدى العالم بالوضع، وبسبب هذه العلقة الوضعية الاعتبارية التي تحققت بالوضع، يدل على مافي ذهن المتكلم من معنى، ولذلك يعتبر وجود اللفظ للمعنى الذهني اعتباراً، ويعتبر المعنى الذهني وجوداً ذهنياً، ومصداقه الخارجي يعتبر وجوداً خارجياً للشيء، يعني ان الوجود اللفظي هو وجود اعتباري للشيء، بينما المعنى هو وجود ذهني للشيء، والمصداق الخارجي هو وجود خارجي للشيء.

ولو فرضنا ان هناك موجوداً حقيقياً لايدل دلالة وضعية على المدلول، وانما يدل دلالة حقيقية لا اعتبارية على المدلول، من قبيل الدخان الذي يدل على النار، فالدخان موجود حقيقي يدل على النار، والمطر الذي يدل على الغيم، فالمطر موجود حقيقي يدل على الغيم، وهكذا المعلول موجود حقيقي، فما فيه من كمال وجودي، يدل على الكمال الوجودي الموجود لدى علته، بنحو أعلى وأشرف، فإن هذا أولى ان يسمى كلاماً، لأن ذلك الذي تكون دلالته دلالة اعتبارية نسميه كلاماً، فكيف بهذا الذي دلالته دلالة حقيقية؟ فالاولى ان يسمى كلاماً.

فاذا كان هناك موجود بسيط الذات من كل جهة، وهذا الموجود البسيط يشتمل على كل كمال وجودي في عالم الوجود، ويكشف بصفاته التي هي عين ذاته عن ذاته المقدسة، فهو كلام، يدل بذاته على ذاته، والاجمال فيه يكون هو عين التفصيل.

إذاً دلالته على ذاته نسميها كلاماً، ودلالة صفاته التي هي عين ذاته عليه تسمى كلاماً، وكذلك دلالة مخلوقاته تسمى كلاماً ايضاً، فهو كلام وهو متكلم لوجود ذاته لذاته.

هل الكلام صفة من صفات الذات أم صفة من صفات الفعل؟ الجواب: الكلام يمكن ان يكون صفة ذات، ويمكن ان يكون صفة فعل. ولنرجع الى الكلام الوارد في الكتاب والسنة، عندما يوصف تعالى بأنه متكلم، وعندما يقول: بان عيسى كلمة الله، وإن كلمات الله لاتنفد، فان الكلام هنا صفة فعل، لانه منتزع من مقام الفعل، فهو زائد على ذاته.

ان قول المصنف: ولو كان هناك موجود أحدي الذات ذو صفات كمال في ذاته، بحيث يكشف بتفاصيل كماله وما يترتب عليه من الآثار عن وجوده

الأحدي، وهو الواجب تعالى، كان أولى وأحق باسم الكلام، وهو متكلم لوجود ذاته لذاته. يصور المصنف بهذا البيان الكلام الذاتي، فإن ذاته تعالى في مرتبة الواحدية وهو الله تعالى، بمعنى الذات المستجمع لجميع صفات الكمال، تكشف عن مرتبة الأحدية، وهو الذات البسيط من جميع الجهات. فان مقام الواحدية كاشف عن مقام الأحدية.

وبهذا يتلخص انه يمكن تصور الكلام للباري تعالى بثلاثة وجوه، وهي:

١ ـ ان المخلوقات آثاره تعالى، فهي تدل عليه دلالة طبعية «بمعنى حقيقية»، فهي كلماته وكلامه، وهو تعالى خالقها فهو متكلم بها.

٢ ـ ان اسماءه الحسنى وصفاته العليا تدل على ذاته تعالى، حيث ان كل صفة تدل على موصوفها وتنبئ عنه، فهي أيضاً كلماته، وهو تعالى متصف بها، ومتحل بها، فهو متكلم بها.

٣ ـ ان ذاته تعالى تدل على ذاته، لأن ذاته تعالى موجودة لذاته، فهو كلام ومتكلم بذاته.

الارادة ترجع الى العلم والكلام يرجع الى القدرة:

الارادة تعود الى العلم، وهي من سنخ العلم. والكلام ايضاً نرجعه الى القدرة، وهو من سنخ القدرة، لان الكلام في الواقع يرجع الى الخلق والمخلوقات، فإنها بمجموعها كلمات الله، وهي تدل عليه، أي ان مرجعية الكلام الى قدرته تعالى، والى خلقه ومخلوقاته، فكل معلول وهو فعله يعني كلمته وكلامه تعالى.

ولما كان مرجع الكلام الى القدرة، والقدرة صفة ذاتية، اذاً لامعنى لافراد الكلام صفة مستقلة. ولما كان الكلام يعود الى القدرة، والقدرة صفة ذاتية، فيكون الكلام ايضاً صفة ذاتية. كما لاحظنا ان الارادة تعود الى العلم، والعلم صفة ذاتية، فتكون الارادة ايضاً صفةذاتية.

واما الكلام المذكور في القرآن والسنة الشريفة، حيثُ يوصف بأنه متكلم، فان المقصود بذلك الكلام هو الكلام باعتباره صفة فعل، وصفة الفعل زائدة على الذات، لانها منتزعة من مقام الفعل.

المعيار في صفة الذات وصفة الفعل:

قد يقال: ماهو المعيار في التمييز بان هذه الصفة صفة ذات وتلك صفة فعل؟

الشيخ الكليني ذكر معياراً وهو: ان كل صفة يتصف بها الباري ويتصف بنقيضها، فانها صفة فعل، كما اذا قلنا: خالق بأحسن تقويم، وليس بخالق في شر تقويم. واما الصفة التي يتصف بها الباري ولا يتصف بنقيضها، فهي صفة ذات، نقول: حي، ولا نقول: ليس بحي، ولكن نقول: رازق، ونقول: ليس برازق، مع أخذ قيد في القضية الاخيرة.

الفصل التاسع
في فعله تعالى وانقساماته

في هذا الفصل يتحدث المصنف عن نظام الخلقة، فان فعل الباري تعالى يعني معلولاته ومخلوقاته.

إنّ عالم الامكان والموجودات الامكانية، التي هي مخلوقات له تعالى تنقسم بعدة تقسيمات، فهي تنقسم الى مادية ومجردة، والمادية هي كل ماهو في عالم الطبيعة، والمجردة كالملائكة والجن. والمجرد يقسمونه ايضاً الى: مجرد عقلي ومجرد مثالي.

يشير المصنف هنا الى ماذكره الحكاء في تفصيل نظام الخلقة في عالم الامكان، وفيما سبق ذكرنا ان عالم الامكان توجد عدة آراء في التراث الفلسفي في تفسيره، فقد قال بعض الفلاسفة ان عالم الامكان ينقسم الى: عالم طبيعة وعالم عقل، بينما ذهبت مدرسة الحكمة المتعالية الى ان عوالم الامكان ثلاثة، والمباني التي يذكرها المصنف هنا هي مباني الحكمة المتعالية، وقلما يخرج عن ذلك، فمدرسة الحكمة المتعالية تقول بتثليث العوالم: عالم طبيعة، وعالم مثال، وعالم عقل. فيما قال العرفاء بتربيع عوالم الامكان: عالم طبيعة، وعالم مثال، وعالم عقل، وعالم الانسان الكامل.

على كل حال فبناءً على ماذهبت اليه مدرسة الحكمة المتعالية تنقسم عوالم الوجود الامكاني الى ثلاثة:

١ ـ العالم الأول هو عالم العقل، أو قل عالم الجبروت.

٢ ـ العالم الثاني هو عالم المثال، أو عالم الملكوت.

٣ ـ العالم الثالث هو عالم المادة والماديات الحالّة في المادة، وهو عالم الناسوت أو عالم الطبيعة.

والعالم العقلي مجردٌ تجرداً تاماً في ذاته وفعله، مجرد عن المادة وآثارها. أما عالم المثال فهو مجرد عن المادة دون آثارها، فهو له شكل المادة وأبعادها.

وبعبارة اخرى يقولون ان عالم المثال من قبيل الصورة التي في المرآة، فهذه الصورة فيها طول وعرض ولون، ولكنها مجردة، فعالم المثال يعتبرونه عالم الاشباح، يعني في هذا العالم هناك اشباح، وهذه الاشباح لها شكل المادة وأبعاد المادة واوضاع المادة، فهي اشباح متمثلة بصفة الاجسام التي في عالم المادة والطبيعة.

ويقولون ان النظام الموجودة فيه تلك الاشباح، وترتيب وجودها في ذلك العالم، شبيه بترتيب وجود الموجودات في عالم الطبيعة، ولكن مع فارق، وهو ان الموجودات في عالم الطبيعة دائماً تنتقل من حالة القوة الى حالة الفعلية، لانها تتحرك حركة تكاملية تطورية، فتخرج من القوة الى الفعلية بالتدريج. فمثلاً التراب يتحول الى نطفة والنطفة تتحول الى علقة والعلقة الى مضغة، وهكذا فهي في كل مرة تخرج من حالة الى حالة، وتخلع صورة وتلبس صورة، بناءً على ماقاله المشاؤون، أو تلبس صوة بعد صورة بناءً على ما قالته مدرسة الحكمة المتعالية.

اما عالم المثال فيقولون ان الموجودات فيه مع ان ترتيبها شبيه بترتيب الموجودات في عالم الطبيعة، ولكن لاتوجد حركة ولايوجد تغير في عالم المثال، لان وعاء الحركة عالم المادة والطبيعة، فالحركة موضوعها الجوهر الجسماني، بينما عالم المثال ليس فيه حركة ولا تغير، وليس فيه تحول صورة الى صورة، وحال الى حال.

ثم انهم يقولون ان الوجود لما كان حقيقة واحدة مشككة، فهذه الحقيقة متفاوتة في الشدة والضعف، كما تقدم في المرحلة الاولى، فيبدأ الوجود من مرتبة ضعيفة في عالم الطبيعة، ثم تكون أشد في عالم المثال، ثم تكون شديدة في عالم العقل، والشرف والخسة ايضاً مترتبة، فعالم الطبيعة أخس العوالم، وعالم المثال أشرف منه، وعالم العقل يفترضونه أشرف العوالم.

وهذه العوالم كلية، والكلية فيها بمعنى السعة الوجودية، حيث ان في كل من هذه العوالم عوالم جزئية، ففي عالم المادة مثلاً، هناك عوالم الجماد والنبات والحيوان، وفي عالم الحيوان، عالم الانسان والطير و... الخ.

نتائج:

من هنا استنتجوا عدة نتائج:

الأولى: ان هذه العوالم مترتبة وجوداً في السبق واللحوق، يعني عالم العقل أقدم من عالم المثال، وعالم المثال أقدم من عالم المادة في الوجود. لان عالم العقل فعلي فعلية محضة في ذاته وفي آثاره، وهذه الفعلية المحضة أشد وأقوى وجوداً مما هو بالقوة محضاً مثل الهيولى الأولى، أو ماتشوبه القوة ويخالطه الاستعداد المادي كالصور النوعية والطبائع المادية والصورة الجسمية والأعراض.

إذاً عالم العقل أسبق من عالم المثال، وعالم المثال أسبق من عالم المادة. ويعتبرون العقل المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً، مادام وجوده اسبق فهو أشد في وجوده، فتكون حدوده أقل، واذا كانت حدوده أقل يكون وجوده أوسع وابسط. يعني كلما قلت الحدود اتسع الوجود، وكلما كثرت الحدود ضاق الوجود، فوجوده وجود سعي، يعني متسع.

بينما عالم المثال الذي فيه آثار المادة وان كان مجرداً في ذاته عن المادة، فوجوده أضيق، لان حدوده اكثر.

أما عالم المادة فحدوده اكثر الحدود، وعلى هذا يكون وجوده، أخس وأضيق وأضعف أنحاء الوجود.

وان الترتيب بين هذه العوالم هو ترتيب في العلية كما قالوا، فعالم العقل علة لعالم المثال، وعالم المثال علة مفيضة لعالم المادة.

ثانياً: قالوا ان هذه العوالم متطابقة في نظامها، ولكنْ كلّ بحسبه، وكأن عالم الطبيعة صورة مستنسخة لعالم المثال، وعالم المثال صورة مستنسخة لعالم العقل. فالنظام الوجودي في كل هذه العوالم متطابق، فالموجودات التي في عالم المثال هي نفس الموجودات التي في عالم الطبيعة، وعلى نفس النظام الوجودي، ولكن وجودها هناك بحسب وجود عالم المثال، والموجودات في عالم العقل وجودها ايضاً متوافق مع نظام عالم المثال وعالم الطبيعة، ولكن بحسب عالم العقل، كلّ بما يليق به من وجود.

وبعبارة أخرى قالوا: ان كل علة تشتمل على كمال معلولها بنحو أعلى وأشرف، فعالم المثال لكونه علة لعالم الطبيعة يوجد فيه نظام مثالي مشابه للنظام في عالم المادة، ولكنه بنحو أعلى وأشرف. وفي عالم العقل هناك نظام عقلي يماثل النظام الموجود في عالم المثال، ولكن بنحو أعلى وأشرف وابسط واجمل من عالم المثال، ومن وراء ذلك كله النظام الربوبي، الموجود في علم الواجب، وهو عين ذات الواجب تعالى، الذي هو الكمال والشرف المطلق الذي لايحده حد.

الفصل العاشر

في العقل المفارق وكيفية حصول الكثرة فيه لو كانت فيه كثرة الماهية المجردة لاتتكثر تكثراً افرادياً:

قال المصنف: ان العقل المجرد نوع واحد، ولكن هذا النوع الواحد منحصر بفرد، أي له مصداق واحد.

فمثلاً العقل الأول يقولون عنه هكذا: بما انه مجرد فهو نوع بنفسه، وهو منحصر بفرد. وكذلك العقل الثاني والثالث الى العقل العاشر، فكل واحد من هذه العقول يقولون هو نوع برأسه وليس له افراد سوى هذا الفرد.

ولقد مر البرهان عليه في الفصل السادس من المرحلة الخامسة، وهنا يبرهن عليه المصنف مع فارق في اسلوب الاستدلال.

وقد استدلوا على ذلك بما يلي:

كل ممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود، والعقل المفترض هنا مركب من ماهية ووجود، وهو لايتكثر، لان التكثر انما يتم بمقارنة المادة، والعقل مجرد مفارق للمادة.

ويقولون لو فرضنا ان العقل المجرد متكثر، بمعنى له افراد كثيرة، فهذه الكثرة لاتخرج من ثلاثة احتمالات:

١ ـ اما ان تكون تمام ذات الماهية.

٢ ـ أو بعض ذات الماهية وجزء الماهية.

٣ ـ أو خارجة من ذات الماهية، واذا كانت خارجة من الذات فهي اما لازمة كالزوجية أو مفارقة.

والاقسام الثلاثة كلها مستحيلة، لانه لو فرضنا ان الكثرة تمام الذات أو جزء الذات، أو لازمة للذات، فيعني ذلك انه كلما وجد فرد فلابد ان يكون كثيراً،

لان الكثرة هي تمام ذات الماهية أو جزء ذات الماهية أو لازمة لذات الماهية، فكل كثير مؤلف من افراد، وكل فرد يجب ان يكون كثيراً، ثم هذه الكثرة مؤلفة من أفراد، وكل فرد يجب ان يكون كثيراً، وهكذا يتسلسل الامر الى ما لانهاية، ولن نصل الى فرد واحد. وبالنتيجة لايتحقق فرد ابداً، واذا لم يتحقق فرد فلا كثير، لان الكثير هو مجموع الافراد. وهذا خلف مافرضنا انه كثير.

إذاً الاحتمالان الأول والثاني باطلان، فلايبقى الا الاحتمال الاخير، وهو ان تكون الكثرة خارجة عن ذات الماهية، مفارقة، وهذا الكلام ايضاً غير تام لان الشيء اللاحق لابد ان تكون الذات قابلة له، وحتى تكون الذات قابلة له لابد ان تكون مادية، لأن المادة هي التي تقبل ان تكون لها حالة منتظرة، أي تقبل الاعراض، بينما المجرد مجرد عن المادة، وعلى هذا الاساس فلا يمكن ان تكون الكثرة خارجة مفارقة.

إذاً كل ماهية كثيرة الافراد تكون مادية، وهذا ينعكس بعكس النقيض الى ان كل ماهية غير مادية، ومجردة لاتكون كثيرة الافراد فالماهية المجردة ليس لها افراد كثيرة، وانما هي نوع منحصر بفرد واحد.

امكان الكثرة الافرادية في العقل المفارق:

لو فرضنا ان فرداً من افراد النوع المادي، ـ كالانسان ـ يتحرك بالحركة الجوهرية، أي يتكامل بفعل ارتياض روحي وعبادات، فهو يتصاعد ويطوي مدارج الكمال من عالم المادة الى عالم المثال، ومن عالم المثال الى عالم العقل، لان الحركة الجوهرية تقتضي التحرر من المادة والقوة وبلوغ الفعلية، والوصول الى التجرد التام، فاذا تجرد تجرداً تاماً واصبح عقلاً مستفاداً، فحينئذ لايكون نوعاً منحصراً في فرد، فزيد مثلاً الذيبلغ هذه الحالة، ـ حسبما يقولون ـ لايكون نوعاً منحصراً في فرد، وانما يبقى مصداقاً من مصاديق الانسان، يعني تمكن الكثرة الفردية فيه، لأنه يستصحب تميزه الفردي الذي له عندما كان مادياً.

الكثرة النوعية في العقل المفارق:

اذا كانت الكثرة الفردية في العقل المفارق مستحيلة، ولم تكن له افراد، فهو نوع منحصر في فرد. نعم يمكن ان توجد منه انواع متباينة، وكل نوع منحصر في فرد، وهذه الكثرةالنوعية، والانواع المتعددة، يمكن ان نتصورها على وجهين:

١ـ **طولية:** يعني العقل الاول هو النوع الاول منحصر في فرد، ثم هذا يصدر منه عقل ثانٍ، والذي هو نوع ثانٍ ايضاً منحصر في فرد أيضاً، ويصدر منه ثالث ورابع وخامس الى العاشر، كما قال المشاؤون بذلك.

٢ـ **عرضية:** بمعنى يوجد عقل في عرض عقل آخر، وكل منهما نوع مستقل برأسه، كما قال الاشراقيون، أي ليس بينهما عليّة ومعلولية، بمعنى ليس بينهما طولية، لان الطولية تعني العليّة والمعلولية هنا.

فالكثرة العرضية ان تكون هناك عقول متعددة، وكل واحد منها نوع مباين للنوع الآخر، وكل منها في عرض الآخر، أي في رتبة واحدة وعلى صعيد ومستوى واحد، بمعنى لايكون احدها علة للآخر ولا بعضها معلولاً للآخر، وانما هي بمجموعها معلولة لعقل واحد فوق هذه المجموعة بتمامها.

ولا يخفى ان هذا اللون من التفكير الفلسفي تحرك في فضاء المفهوم الكلاسيكي للهيئة وعلم الفلك التقليدي. يقول الشهيد مرتضى المطهري: (ان الانطلاق من علم الفلك القديم أفضى إلى مذهب الحكماء في سلسلة العقول الطولية، التي وصل عددها الى العشرة، والفرضية المشهورة بـ «العقول العشرة» تبناها أكثر المشائين، وبعض المشائين، كنصير الدين الطوسي وعامة الاشراقيين أنكروا هذه الفرضية، واليوم أضحى أساس هذه الفرضية ـ علم الفلك القديم ـ وهماً).[1]

---

(١) أصول الفلسفة، ج ٣: ص ٤٢١.

الفصل الحادي عشر
في العقول الطولية وأول مايصدر منها

ذهب الحكماء الى ان الصادر الأول منه تعالى لابد أن يكون واحداً، وهذه الفكرة تقوم على اساس ان الباري تعالى واحد بسيط في ذاته من جميع الجهات وليس فيه جهات كثيرة، فاذا كان كذلك يمتنع ان يصدر منه الكثير. بناءً على ان الواحد لايصدر عنه الا واحد، فلا يمكن ان تصدر منه الكثرة، سواء كانت الكثرة اشياء كثيرة مجردة أو اشياء كثيرة مادية.

وعلى هذا الاساس قالوا لابد ان يكون الصادر من الباري تعالى في أول الامر عقلاً واحداً، وهذا الواحد واحد بالوحدة الحقة الظلية، لانه ظل وتجلٍ لوجوده تعالى، بينما الباري واحد بالوحدة الحقة الحقيقية.

ثم ان هذا الصادر الاول، كما في تعبيرهم، يصدر منه ثانٍ، والثاني يصدر منه ثالث، وهكذا، حتى تتعدد الجهات، فيمكن ان يصدر الكثير تبعاً لتعدد الجهات. وان الجهات المتعددة ترجع إلى السلوب والنقائص، فالسلوب والنقائص يعبر عنها بالجهات والكثرات.

ان الصادر الاول الذي قالوا به متقدم في الوجود على غيره من الموجودات الممكنة، فاذا كان متقدماً عليها كان علة لها، فهو علة متوسطة بين كل الموجودات والباري تعالى. وكأن ذلك من قبيل الطاقة الكهربائية في الضغط العالي، إذْ لانستطيع ان نضيء بها المصباح مباشرة، وانما لابد من محوّلة، هذه المحوّلة مهمتها تخفيف القدرة العالية للطاقة الكهربائية، يعني تجعلها منخفضة، ثم بعد ذلك تكون هذه الكهرباء قابلة لان نستعملها في الاضاءة أو في تشغيل الاجهزة التي تعمل بالكهرباء مثلاً.

هنا ايضاً قالوا ان الفيض الذي يصدر من الباري تعالى، لانه بسيط وغير

متعدد الجهات، فلابد ان يصدر منه صادر أول، والصادر الأول يصدر منه ثانٍ، يعني يكون الصادر الأول علة متوسطة بين الباري وبين الموجودات الامكانية، والجهات في الثاني تكون اكثر، فيصدر منه ثالث، وهكذا.

اشكال:

هذا الاشكال طرحه المتكلمون وهو اشكال معقول، حيثُ يقال: أليس في ذلك تحديد لقدرة الله تعالى المطلقة الواجبة، لان الله سبحانه وتعالى قادر على كل شيء، فاذا كان قادراً على كل شيء، فلا معنى لان نقول انه لاتصدر منه هذه المخلوقات مباشرة، وانما أول مايصدر منه العقل الاول، ثم بعد ذلك يصدر منه ثانٍ، وثالث، ثم تصدر منه المخلوقات؟

جواب الاشكال:

قالوا ان القدرة انما تتعلق بالممكن، أي ان العجز هنا في القابل لا في الفاعل.

فالباري تعالى قدرته لاتتعلق إلاّ بالممكنات، اما المحالات الذاتية كسلب الشيء عن نفسه واجتماع النقيضين وارتفاعهما، فهي امور عدمية، والامور العدمية المحالة لاتتعلق بها القدرة.

وكون هذه الامور لاتتعلق بها القدرة لايعني ذلك تقييداً لاطلاق قدرته، وانما يعني ان المحالات الذاتية اساساً أمور عدمية غير قابلة لان تتعلق بها القدرة.

من هنا قالوا: ان هذا ليس تقييداً لقدرة الله، لان صدور الكثير من حيثُ هو كثير من الواحد من حيثُ هو واحد ممتنع، والباري تعالى واحد بسيط ليس فيه تعدد في الجهة، فيكون صدور الكثير من حيثُ هو كثير منه ممتنع. كما ان المحالات الذاتية لاتقبل تعلق القدرة بها.

لكن بعض حكماء الاسلام وجدوا ان قاعدة الواحد هذه تصدق على

الفاعل الموجب المجبور خاصة، أما الباري تعالى فمن الخطإ تطبيق هذه القاعدة على كيفية افاضته وخلقه لعالم الامكان، لان الباري فاعل مختار، ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل.

تعدد الجهة في العقل الاول:

العقل الاول او الصادر الاول من الباري تعالى تتعدد فيه الجهة، لان العقل الاول ممكن، وكل ممكن زوج تركيبي مؤلف من ماهية ووجود، فهو لأنه ممكن ذو ماهية، فيكون مركباً من ماهية ووجود، وهذا تعدد في الجهة.

ومن ناحية اخرى يكون هذا العقل الاول عاقلاً لذاته وعاقلاً للواجب تعالى وعاقلاً للعقل الثاني الذي يصدر منه فتتعدد فيه الجهة، من هذه الناحية.

قالوا تتعدد فيه الجهة لانه يعقل ذاته، ويعقل الواجب، ويعقل العقل الذي يصدر منه، فيمكن ان يكون مصدراً لاكثر من معلول، ولكن يحتاج الى ان يصدر منه ثانٍ تتعدد فيه الجهات أكثر، وثالث تتعدد فيه الجهات أكثر، وهكذا، حتى نصل الى العقل الذي اعتبروه العقل العاشر، وعبروا عنه بالعقل الفعال، والجهات التي فيه كثيرة ومتعددة، لكي يصدر عنه عالم المثال، باعتبار ان عالم المثال يقع تحت عالم العقل ومعلول لعالم العقل والجهات فيه كثيرة جداً، ولا تفي بصدورها الجهات المحدودة في العقل الاول أو الثاني أو الثالث، فلابد من صدور سلسلة عقول، وكل عقل يصدر تتعدد فيه الجهات، حتى نصل الى جهات الكثرة في العقل العاشر، كما يفترضون، الى عدد يفي بصدور عالم المثال وما فيه من جهات كثرة عديدة.

وعلى هذا الاساس قالوا بوجود عقول طولية كثيرة، انهاها المشاؤون الى عشرة.

غير ان المصنف قال: لايوجد لدينا طريق لاحصائها، فيمكن ان تكون عشرة، ويمكن ان تكون اقل أو اكثر.

هذا الكلام بناءً على وجود هذه العقول التي قالت بها الفلسفة القديمة.

الفصل الثاني عشر
في العقول العرضية

الاشراقيون قالوا بوجود عقول عرضية، كل عقل في عرض الآخر، وليس أحدها علة ولا معلولاً للآخر، وانما هذه العقول العرضية كلها معلولة لعقل واحد، وهذه العقول العرضية ـ كما قالوا ـ مضاهية ومقارنة للانواع المادية في هذا العالم، فكل واحد منها يدير مايحاذيه من النوع، بواسطة ما في عالم المثال من الصور الجزئية الكثيرة التي لأفراد ذلك النوع، فإن عالم المثال هو العلة لعالم المادة، كما مر في الفصل التاسع من هذه المرحلة، كما أنه معلول للعقول العرضية (كما قال الاشراقيون)، أو انه معلول للعقل الفعال (كما قال المشاؤون)، وسيأتي في الفصل الثالث عشر.

وتسمى هذه العقول بالمثل الافلاطونية، أو المفارقات النورية، أو أرباب الانواع، لان هذه الفكرة ابتكرها افلاطون، ثم تشبعت بعناصر من الحضارات الشرقية في الافلاطونية الجديدة في مدرسة الاسكندرية، وهي تفترض ان كل واحدة من هذه المجردات هي نسخة نموذجية لنوع من الانواع الموجودة في عالم الطبيعة، وهي تشتمل على كل كمالات النوع، ومهمتها تدبير النوع في عالم الطبيعة كالانسان، يعني تقع في مرتبة وسطى بين الباري تعالى والانسان.

ومع انه لا علية ولا معلولية بين هذه العقول، غير انهم يقولون ان رب نوع الانسان مثلاً أكمل وأقوى وجوداً من رب نوع الماء مثلاً، فقوام عرضية هذه العقول هو عدم وجود العلية والمعلولية بينها، سواء كانت متكافئة في شدة الوجود وضعفه أم كانت متفاضلة.

لكن هذه العقول أنكرها المشاؤون فقالوا: ان الذي يقوم بعملية تدبير النوع

في عالم الطبيعة هو العقل الفعال الذي هو العقل العاشر.

ان هذه المثل الافلاطونية، أو المفارقات النورية، أو أرباب الانواع، توجد في تفسيرها مذاهب شتى، ويقال ان أصح الاقوال فيها يذهب الى ان لكل نوع من الانواع المادية فرداً مجرداً في أول الوجود، فالإنسان مثلاً له فرد مجرد، وهذا الفرد المجرد يشتمل على كمالات الانسان، فيقوم بتدبير الانسان، يعني يدبر الصورة النوعية للانسان، أي يخرج هذه الانواع المادية من حالة القوة الى الفعل، فمثلاً الانسان يخرجه من كونه نطفة الى علقة الى مضغة الى جنين الى انسان، لأنه هو الذي يدبر هذا النوع ويحركه حركة جوهرية، فاذا تحرك جوهره تتحرك اعراضه تبعاً لذلك.

اما الدليل على كلامهم هذا فقد قالوا:

١ ــ ان القوى النباتية، أي الكائن الحي النباتي، لها قوى غاذية ونامية ومولدة، فهي تتغذى وتنمو وتتكاثر. وكل كائن حي ينمو بهذا الوضع الخاص يطلق عليه نبات.

ولما كانت القوى النباتية متغيرة بتغير النبات، ومتحللة بتحلل النبات، إذاً هي لاشعور ولا ادراك لها، فلا يمكن ان تكون هذه القوى هي الاسباب الموجدة لكل هذا التنوع، على مافيها من نظام دقيق يحير الالباب والعقول، فلابد ان يكون لهذا النظام المتقن ربٌ للنوع، وهو جوهر عقلي يدبر نوع النبات، ويوصل النبات الى غايته والى كماله، فيكتمل هو بذلك.

لكن المصنف ناقش في ذلك، فقال: لماذا ننسب ذلك الى رب النوع، ولماذا لانقول: ان هذا الحديد له قابلية للمطاوعة بالطرق، وان قوته اتت من صورته النوعية، أي من كونه حديداً، من الحديدية التي فيه. وهكذا كل شيء في هذا العالم منشأ ماله من آثار صورته النوعية التي أودعها الله تعالى فيه وليس المفارقات النورية.

٢ ـ ان الانواع الموجودة في عالمنا هذا، على النظام الجاري فيها، ليست واقعة بالاتفاق، أي ليست فاقدة للعلة الفاعلة، وانما لها نظام، ونظامها الدائمي يمثل عللاً حقيقية، يعني هذه الانواع الموجودة في عالمنا موجودة ضمن نظام، وهذا النظام يمثل نظام العلية والمعلولية، ونظام العلية يعني أنه لابد ان تكون هناك علل خارج هذه الانواع، وهذه العلل هي جواهر مجردة توجد هذه الأنواع، وتعتني بتدبير أمرها، ولابد أن تكون هذه العلل مجردة، لأن العلل المادية لا تفعل إلاّ بمشاركة الوضع، ولا وضع لمعدوم، فالعلة المادية ليس من شأنها الايجاد، وانما الذي يمكن منها هو التأثير في مادي آخر موجود وتغييره.

وليس صحيحاً ماقالته الطبيعيات القديمة من أن الآثار الموجودة في هذه الانواع تعود الى الامزجة والى الافاعيل والتخاليط، لأن كلام الطبيعيات هذا ليس عليه دليل.

إذاً افترضوا ان كل نوع مثالي كلي مهمته تدبير الافراد التي تحته، وليس معنى كونه كلياً انه يجوز ان يصدق على كثيرين، بمعنى الكلية المنطقية، وانما معنى كونه كلياً انه واسع بسبب تجرده، فتكون نسبته الى كافة الافراد نسبة واحدة.

وهذا الكلام ايضاً لايقبله المصنف، لانه يقول: ان هذه الآثار المترتبة على كل نوع، تستند الى صورتها النوعية، فالنار لانها نار تحرق، والدهن لانه دهن دسم، والذهب لانه ذهب يلمع، وإلا لو لم تستند الى صورتها النوعية والى ذاتها فلا تتحقق نوعية النوع، ولذلك فالآثار المختصة بكل نوع مصدرها هو الصورة الجوهرية، فانها هي المصدر القريب لهذه الآثار وان وجود آثار مشتركة دليل على ان هناك جوهراً يمثل موضوعاً ومحوراً مشتركاً لهذه الآثار.

إذاً الفاعل الموجد لهذا النظام الجاري في النوع، والذي يفعل الصور النوعية، هو الله سبحانه وتعالى.

لكنهم قالوا ان الذي يفعل الصور النوعية، بناءً على الايمان بالعقول، هو جوهر مجرد مفارق للمادة، هو الذي يفيض الصور النوعية على المادة. فالمادة المستعدة لقبول الصورة، يفيض عليها الجوهر المجرد هذه الصورة. ولذلك تختلف الصور باختلاف استعدادات المواد، فهذه المادة تقبل صورة الحديدية، وتلك تقبل صورة الذهبية، وهكذا.

واما كون هذا الجوهر المجرد الذي يفترضونه هو عقل عرضي أو انه عقل طولي، فلا يدل عليه هذا الكلام.

٣ ـ الاستدلال بقاعدة امكان الاشرف، وهذه القاعدة تقوم على اساس ان كل ممكن من الممكنات، أي كل شيء في عالم الامكان إذا وجد وكان بمستوىً خسيس ومتدنٍّ من المميزات والخصائص، فيتقدم عليه ما وجوده أعلى وأشرف منه، من حيثُ الصفاتُ. إذ هناك ممكن أشرف منه يشتمل على كلّ كمالاته، وهو مثاله المجرد، وهذا الاشرف لابد ان يكون مصدراً للادنى والاقل والاخس.

فمثلاً اذا كان يوجد حديد في عالم الطبيعة والمادة، فهو ناقص واخس وبمستوىً متدنّ، فيلزم وجود حديد آخر مجرد له من الصفات ماهو بدرجة أكمل وأشرف.

يقول المصنف في مناقشة هذا الكلام: انه يتم بناءً على التسليم بأن قاعدة إمكان الاشرف تجري في المقام، ولكنها لاتجري، لان هذه القاعدة تثبت لنا مثلاً وجود انسان مجرد حاوٍ جميع كمالات الانسان. لكن صدق مفهوم الانسان على ذلك الموجود في العالم المجرد لايوجب كونه حقيقة انساناً، بل يمكن ان يكون صادقاً عليه مفهوم الانسان وهو ليس بانسان، لان صدق المفهوم تارة يكون صدقاً ماهوياً مأخوذاً في حد الشيء، كصدق الانسان على زيد، وأخرى لايكون صدقاً ماهوياً، وانما المفهوم ينطبق على مصداقه، كما في المعقولات الثانية.

وهنا يمكن ان يكون العقل الفعال هو الذي يحتوي جميع كمالات الانسان، ويصدق عليه انه انسان وان لم يكن انساناً حقيقة، لكن يصدق عليه أنه انسان لاجل اشتماله على كمالات هذا النوع الارضي الموجود في عالم الطبيعة وهو الانسان، لكنه حقيقةً ليس بانسان، وانما هو عقل.

كذلك ينطبق على العلم الحضوري انه علم، مع انه لاتصدق عليه ماهية العلم، لان العلم كيف نفساني، وماهية من الماهيات، بينما العلم الحضوري وجود، والوجود غير الماهية. كما ان العلة واجدة لكل كمالات المعلول، لكن حقيقة العلة غير المعلول.

إذاً قاعدة امكان الاشرف لاتنطبق في المقام، أي ان جريان قاعدة الأشرف لاثبات مدعى الاشراقيين في العقول العرضية مشروط بكون الأشرف والأخس مشتركين في الماهية النوعية، حتى يدل وجود الأخس في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته.

لكن المصنف صرح بعدم اشتراطها بهذا الشرط في نهاية الحكمة، وان لم يستلزم ذلك صحة جريانها هنا.

الفصل الثالث عشر
في المثال

عالم المثال يسمى بعالم الخيال المنفصل، في مقابل الخيال المتصل، الذي هو الصورة الخيالية الموجودة لدى الانسان، بينما عالم الخيال المنفصل هو عالم المثال.

ويريدون بعالم المثال هو العالم الذي يتوسط بين عالم المادة وعالم العقل، ويسمى ايضاً بالبرزخ، لان كل شيء متوسط هو برزخ.

وقد قالوا: ان عالم المثال مفارق للمادة دون آثارها، لان فيه صوراً شبحية، فيها ابعاد المادة وشكلها، كالصورة التي في المرآة. وهذه الصور الجوهرية الجزئية التي فيه صادرة من العقل الفعال، الذي هو آخر العقول الطولية عند المشائين، أو من العقول العرضية عندالاشراقيين. أي ان لكل جزئي مادي في عالم المثال صورة جزئية بل صوراً تحكي حركته في عالم المادة، كما ان في العقول العرضية لكل نوع عقلاً مجرداً على قول الاشراقيين.

وهذه الصورة الجزئية يمكن ان تتمثل بأشكال متعددة بحسب الاشخاص الذين يتخيلونها، أي تتمثل كل صورة من تلك الصور بصور متنوعة مختلفة، بحسب الشخص، من دون أن تنثلم بذلك وحدتها الشخصية. وكأنها بمثابة الماء الواحد الذي يأخذ شكل الاناء الذي يوضع فيه، أو يأخذ لون الاناء الذي هو فيه. فيمكن ان تكون هذه الصورة الجزئية الواحدة التي هي صورة شخص معين، بحيث يمكن ان يتصورها كل واحد منّا بشكل وهيئة معينة، وان كانت هذه الصورة في عالم المثال واحدة، فهنا تحصل صور متعددة، اي حسب تصور ذهن كل شخص من الاشخاص يتخيلها، وهذا لايثلم وحدة الصورة في عالم المثال.

وعالم المثال هو أحد عوالم الوجود الكلية في الفلسفة. وكل عالم من هذه العوالم يحتل مرتبة خاصة من مراتب الوجود.

والعلاقة بين عوالم الوجود الكلية تتمثل في ان كل مرتبة منها يحيطها ما فوقها بينما تحيط هي بتمام ما دونها، فعالم المثال يحيط بالعالم المادي، ويحيط به عالم العقول، حسب فرضية الفلسفة القديمة.

الفصل الرابع عشر
في العالم المادي

العالم المادي الذي يمثل عالم الطبيعة يعتبر أدنى مراتب الوجود في نظام الوجود في الفلسفة القديمة، ويتميز عن غيره بانه عالم القوة وعالم الاشياء المادية، ولذلك يكون عالم المادة متحركاً، فكل شيء فيه يخرج من حالة القوة الى حالة الفعلية بالتدريج، وهذا الخروج من القوة الى الفعلية عادةً ماتحصل امامه حواجز وموانع، فالإنسان الذي لديه استعداد ان يكون عالماً، ربما توجد عوائق تمنعه من التعلم، أي الخروج من القوة الى الفعلية وصيرورته عالماً.

ان هذا العالم تحكمه قوانين طبيعية، فقد اكتشف العلم الحديث قسماً منها، والمصنف يقول: ان ماخفي اكثر، لان في هذا العالم أسراراً لم يحصل العلم الحديث الا شيئاً محدوداً منها.

وان هذا العالم لو لاحظناه بمجموعه فهو كالقافلة الواحدة التي تتحرك باتجاه الكمال بحركة صعودية، إذ تتحرر من القوة والمادة بشكل تدريجي نحو العقلية، لتتجرد تجرداً تاماً.

وهذه الحركة التي نراها في الاعراض هي دليل على الحركة التى في الجواهر، فالجواهر في هذا العالم متحركة بحركة جوهرية، والاعراض متحركة ايضاً تبعاً لها.

يتحرك هذا العالم لكي يبلغ الكمال والفعلية المحضة، لانه في حركته دائماً يخرج من القوة الى الفعلية، والغاية التي تقف عندها هذه الحركة هي التجرد التام للمتحرك، فكل موجود في عالم المادة، من الجماد والنبات والحيوان، في أي مرتبة وصل اليها من الكمال، يتجرد عن المادة، وينتهي الى دار القرار، فهو

يصير مجرداً وفعلية محضة، بعد ان كان بالفعل، أي مجرداً من جهة، وبالقوة من جهة أخرى، بناء على ما عليه صدر المتألهين، من أن الوجود مساوق للشعور والتجرد.

اشكال:

قد يقال: اذا كان العالم متغيراً، فيلزم ان تكون علته متغيرة ايضاً.

الجواب:

قلنا فيما سبق ان تغير العالم لايلزم منه ان تكون علته متغيرة، وانما بناء على الحركة الجوهرية يمكن ان نقول: ان الباري تعالى لم يخلق ذات العالم ثم جعل له التغير والتجدد، وانما خلق العالم متجدداً بذاته، فان الموجد أوجد المتجدد، ولم يوجد المتجدد متجدداً. وبعبارة أخرى ان الجعل بسيط وليس جعلاً تأليفياً تركيبياً، فلذلك لايرد محذور استناد المتغير الى الثابت وارتباط الحادث بالقديم.

المحتويات

المرحلة السادسة

في المقولات العشر

المرحلة السابعة

في العلة والمعلول

المرحلة الثامنة

في انقسام الموجود الى الواحد والكثير

المرحلة التاسعة

في السبق واللحوق والقدم والحدوث

المرحلة العاشرة
في القوة والفعل

المرحلة الحادية عشرة
في العلم والعالم والمعلوم

المرحلة الثانية عشرة
اثبات ذاته وصفاته وافعاله